

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA**  
**Departamento de Filosofía Teórica**



**NECESIDAD INTERNA DE LA POESÍA EN EL  
PENSAR ESENCIAL, (HACIA HÖLDERLIN DESDE  
LA *KEHRE*)**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR**

**Sergio Lorente Martínez**

**Bajo la dirección de la doctora**

**Carmen Segura Peraita**

**Madrid, 2014**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía Teorética



**TESIS DOCTORAL**

***Necesidad interna de la poesía en el pensar esencial***  
***(Hacia Hölderlin desde la Kehre)***

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Sergio Lorente Martínez

Bajo la dirección de la doctora:

Carmen Segura Peraita

**Madrid, 2013**



**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA TEORÉTICA**  
Doctorado: Metafísica: cuestiones de estructura, historia y crítica

**NECESIDAD INTERNA DE LA POESÍA**  
**EN EL PENSAR ESENCIAL**  
**(Hacia Hölderlin desde la *Kehre*)**

**SERGIO LORENTE MARTÍNEZ**

**DIRECTORA: CARMEN SEGURA PERAITA**  
**TESIS DOCTORAL**

2013



## ÍNDICE

<b>Abstract</b>	9
<b>Prefacio: origen y poesía</b>	13
<b>Agradecimientos</b>	17
<b>Introducción</b>	19
<b>I. Decir la esencia de la verdad</b>	31
1. El ser descubridor en <i>Ser y tiempo</i>	32
2. “De la esencia de la verdad”	36
3. Decir el ocultamiento, temple anímico y límite de la filosofía	44
4. Misión de la poesía	52
5. Misterio no dicho	63
<b>II. La noción de fundación</b>	65
1. El no-fundamento	67
a) El fundamento como fundación	68
b) El fundamento como tomar suelo	69
c) El fundamento como dar fundamentos	70
d) <i>Ab-grund</i> en el proyecto ontológico fundamental	71
2. La fundación	73
3. Tres sentidos de fundación	80
a) Fundación en el sentido de donación	80
b) Fundación en el sentido de fundamentación	83
c) Fundación en el sentido de inicio	86
4. Proyecto del claro	92
<b>III. La noción de pueblo</b>	97
1. Hacia una lectura no biográfica de Heidegger	97
2. ¿Cómo se llega a la pregunta por el pueblo? Breve panorámica del itinerario de Heidegger en el curso de lógica de 1934	100
3. Lo que no es pueblo	102

4. Hacia una noción de pueblo: la decisión	105
5. Tiempo como determinación	116
a) Determinación como cometido y envío	117
b) Determinación como trabajo	119
c) Determinación como temple anímico	121
6. El ser histórico del pueblo	122
7. Pueblo y poesía	128
8. Reacuñar la existencia	135
 <b>IV. Acerca de los dioses</b>	 137
1. Semidiós como destino	143
2. Los inmortales	151
3. La naturaleza sagrada o el tiempo más antiguo	158
4. Los dioses como poder del origen y mirada esencial	165
5. El dios desde la poesía	175
 <b>V. Diálogo de la poesía como historicidad</b>	 179
1. Diálogo e instante	180
a) Temporalidad y poesía	180
b) Acerca del silencio en <i>Beiträge</i> y en <i>Ser y tiempo</i>	182
c) Diálogo e instante	188
2. La percepción originaria del poeta	195
a) Escuchar y decir	195
b) <i>Urdichtung</i> y silencio	202
3. Lo dialógico de la poesía como lo histórico del <i>Dasein</i>	210
 <b>VI. Cuidadores, instancia e historia</b>	 219
1. <i>Inständigkeit</i>	222
2. Hacia la noción de historia en “ <i>Der Ursprung des Kunstwerkes</i> ”	236
a) <i>Mitgegebene</i> y <i>Aufgegebene</i> , la historicidad según la carta de Hölderlin	237
b) <i>Entrückung</i> y <i>Einrückung</i> en el temple fundamental	243
3. Acerca de historia, cuidado y pueblo	248
4. Hacia una posible transformación por el cuidado	252

<b>Conclusiones</b>	255
1. Cuadro sinóptico	255
2. Consideraciones finales	262
<b>Bibliografía</b>	273
1. Obras de Heidegger empleadas en esta investigación	273
2. Bibliografía	275





## Abstract

### Internal Need of poetry in essential thinking (towards Hölderlin from the *Kehre*)

**Introduction:** Understanding the essence of truth as previous concealment and not as disclosure of *Dasein* not only did mark the *Kehre* of Heidegger's thinking, but generated a phenomenological-hermeneutical problem that could be summarized in the following question: "How to say the essence of truth?". Throughout the years 1934-36 Heidegger directed his thinking towards the realm of art and, particularly, towards Hölderlin's poetry, and argued that art is the settlement in work of truth, that every art is in essence poetry, and that poetry grounds history. As he pointed out later, his work with poetry was not an aesthetic whim but an internal need of his thinking. Dialogue with poetry will mean for the heideggerian frame a challenge: a radical revision of some fundamental concepts such as truth, time and language.

**Objectives:** This research work is focused on reconstructing the problematic of truth in order to explicit the aforesaid internal need. This will allow a better understanding of the itinerary towards poetry and obtaining a more accurate approach of the guidelines of Heidegger's proposal. It tries to show how the idea of truth as concealment, as well as the linguistic difficulties implied by that understanding, generated the need of poetry in the heideggerian development. Since statements are unable to say the essence of truth and formal indications are insufficient, poetry was explored as a possible response to such problems. Moreover, this research work aims to clarify those nuclear concepts that articulate the heideggerian understanding of poetry in the aforementioned years and to explore their mutual relations. There are six great issues involved in poetry: truth, ground, people, gods, dialogue and history. A specific and detailed treatment of those notions will allow to raise a precise interpretation of poetry as being's foundation and will clarify the continuity between the hermeneutical approaches of *Being and time* and the dialogue with Hölderlin's poetry.

**Results:** The analysis, carried out in order to achieve the objectives described above, allows us to come to the conclusion that poetic language, unlike the assertive and formal-indicative language, does not talk about entities nor indicate a task. It is the accomplishment of temporal disclosure (*Erschlossenheit*) that our existence is. In poetic

saying there is a memory of the origin and therefore, a project of our finitude. Poetry says concealment keeping its concealing power through song. Singing names gods and by doing this brings to word a world, which means speaking about our historical and finite essence.

However, and in order for poetic foundation could take place, what is said in poetry must be placed in people's *Dasein*. People does not make reference to the usual political meaning of the term, but to the temporality and historicity of our existence. On the other hand, the god should not be understood from a previous theological discourse, but from poetry itself, and should be considered as an internal mark of our finitude and mortality. An authentic reception of poetic word requires the caregiver (*Bewahrer*) to be resolved, that he has developed an essential thinking that may allow him to put a distance with the dominant public interpretative status, and that he is ready and able to question fundamental notions.

Poetry, owing to its temperance power, can change the ground mood of whoever understands it. Moods open the existence in the most original way, they unfold always temporality and are the suppose and middle of every thought and action. A mood's change would involve a transformation of *Dasein* and its temporalization (*Zeitigung*), which is translated in a reallocation of its historical task and sending (*Auftrag und Sendung*). It can be said, in that sense, that Hölderlin's choice was not made because he was the "poet of the poet" but because his song is rooted in the ground mood of holy mourning oppression (*Bedrängnis*) which circumscribes a metaphysical ground position called "*metaphysische Not*". From there, the devastation of *Dasein* may be perceived and therefore fundamental questions about its essence can be raised. Heidegger understands that we are attuned by boredom as lack of oppression, plunged in presencialism and the oblivion of being. It is for that reason we are unable to see our devastation and to develop basic questions about it. A true understanding of Hölderlin's poetry would produce, owing to its temperance power, a transformation of our own *Dasein*, placing us in front of our devastation and from that point would give rise to a non-metaphysical mourning thinking that would understand our existence as essentially mortal and finite.

**Conclusions:** Between *Dasein* and *Dichtung* a striking parallelism may be observed as a consequence of the temporality of both. Poetry shares the abyssal and finite character of existence and its occurrence involves the unfolding of our temporality.

Therefore, to understand a poem implies to open extatic-temporarily the disclosure that we are, to deliver concealment in it and to project our being as mortal. Such project would enlighten a mourning remembering thinking of being. It is in this sense that it could be said that the authentic understand of poetry involves a foundation of our historical being: the sending of the bored modern man would be the metaphysics so the task would be to think the essence of truth that traditional metaphysics forgot.

The idea that poetry is time provides us with the possibility of maintaining an hermeneutic of facticity while, at the same time, the displacement of *Dasein* provoked by the conception of truth as concealment is managed from this hermeneutic. The appeal to poetry allows us to fit the new essence of truth (concealment) while the existential analytics still gives its results given that Heidegger does not renounce to temporality nor to facticity. Therefore, poetry provides the file to approach the relationship between concealment and unconcealment as well as to cross this step while understanding it temporally. However, poetry itself is like a hinge that does not belong to one side or the other but separates and communicates both, since it articulates its reciprocity. It listens to a pre-mundane silence and brings to word as a world. This movement of poetry (listening and saying) is the same as the existence one, namely: temporalization of original time.



## **PREFACIO**

### **Origen y poesía**

¿Cómo origina el origen? ¿Cómo se pasa del origen a lo originado? Obviamente el origen ha de ser previo a todo, por lo que el problema puede plantearse también así: ¿cómo se pasa de lo previo a lo posterior? Recuerdo al buen Zenón soportando la estolidez de aquel que quiso replicarle moviéndose. ¡Santa paciencia! Este filósofo no estaba diciendo que el movimiento fuese imposible, ni tampoco que no existiese. Lo que estaba diciendo es que el movimiento no se puede entender, que se trata de un hecho que nos deja pasmados. Vemos a diario que de lo anterior viene lo posterior pero no tenemos idea de cómo ni por qué. Además el origen, claro está, no podrá tener carácter óntico, sino que habrá de ser forzosamente ontológico, lo cual complica enormemente las cosas. Porque puede ser que no entendamos cómo se da lo ente, pero la filosofía lleva años dándole vueltas utilizando como hilo conductor la proposición enunciativa. Tan es así que suelen preguntarse los filósofos si la estructura de la proposición es la de la realidad o no, y cuál fue primero, y cuál fue modelo de la otra. Pese a ello el origen sigue siendo un misterio, y además un misterio a oscuras. Porque podría estar ocurriendo que, si es cierto que el origen previo a todo no puede ser nada ente, entonces no fuese inteligible partiendo de la proposición enunciativa que está siempre relacionada con lo ente, o sea con lo originado. De ser así, habría que buscar un pensamiento que hablase (de ningún modo el pensar puede ser mudo) pero sin enunciar. Ni qué decir tiene que un pensar así no podrá ser verdadero ni falso, cosas éstas tan propias del enunciado. ¿Cómo habrá de ser entonces?

Recuerdo aquello que decía Juan Ramón de que se quedarán los pájaros cantando con su verde árbol y con su pozo blanco. Decir que es verdad que el pozo era blanco, resulta tan necio como replicar a Zenón paseando, porque esa constatación carece de relevancia para el poema y no aporta nada a su comprensión. Se suele decir que este poema habla de la muerte. Está bien. Pero del mismo modo que no se entiende que lo originado aparezca, tampoco entendemos que desaparezca, el tránsito sigue siendo ininteligible. Ese tránsito, puesto que no es ente, tampoco es verdadero ni falso ¿será por eso

que ningún enunciado alcanza a decírnoslo, a hacérselo ver? Se dirá tal vez que es verdadero porque es real. Pero entonces irreal significará falso, y nuestro misterio vuelve a reproducirse: ¿cómo se pasa de lo verdadero a lo falso?, ¿cómo se deja de existir? No sabemos esto igual que no sabemos cómo se empieza. Sin embargo las palabras de Juan Ramón hablan de ese tránsito, y resultan comprensibles, aunque no verdaderas (ni falsas). La poesía parece así un hilo conductor para pensar y/o decir el origen. Pero ¿Acaso vamos a entender mediante un poema cómo origina el origen, cómo transita el tránsito? Ya dije que el carácter ontológico del origen complica enormemente las cosas, porque el poema, aunque acaba de presentarse como una ventana al misterio, es sin embargo algo ente, originado, posterior. De ahí que un poema tal vez no nos haga comprender el misterio, pero al menos éste no habrá sido soslayado, ya no será un misterio a oscuras. Por otra parte es evidente que un misterio comprendido es tanto como un círculo cuadrado.

Como no estamos acostumbrados a pensar el origen, solemos entender el tránsito como un ir o pasar de una cosa a otra, lo óntico es así nuestro punto de referencia inmediato para pensar lo ontológico, lo posterior es nuestro punto de partida para pensar lo anterior, de ahí que ese pensar se tenga que desarrollar como una especie de recuerdo. Y así puede decirse que en el poema se da a entender una cierta memoria (¡Platón era tan perspicaz!). Pero lo recordado no es ahora una idea, ni tiene que ver con el conocimiento o la verdad, sino con el misterio. Lo recordado será el propio tránsito. Y no es difícil ver que éste es una figura del tiempo. Pero si dijéramos que el tiempo es el paso de un intervalo a otro, seguiríamos sin saber cómo ni por qué se pasa. En vez de eso, puesto que para pensar el tiempo hay que pensar recordando, podríamos decir (sin temor a que esto sea falso ni verdadero) que se trata de una interconexión recíproca entre lo anterior y lo posterior, entre lo que ha sido y lo venidero, los cuales no son vacíos e indeterminados, pero sí mutuamente determinables, por tanto nunca puntos fijos. Esto quiere decir que dependiendo de cómo pensemos uno, así se nos aparecerá el otro.

Pero sucede que, como no estamos acostumbrados a acordarnos de lo ontológico, y como lo óntico suele ser nuestro punto de referencia exclusivo, el misterio del tránsito simplemente no se nos ha mostrado de ningún modo. La determinabilidad recíproca entre lo óntico y lo ontológico nunca ha entrado en juego para nuestro pensar y permanece intransitada. Si ahora por primera vez nos acordamos del tránsito, y desde él determinamos lo óntico, podríamos revisar nuestra anterior afirmación de que el poema sea un ente. Y es que, si permitía que nos asomáramos al misterio hablando de él, cabrá

conjeturar que ese hablar no sea sólo enunciativo y referido a lo ente y aventurar, aún más lejos, que acaso el tránsito sea él mismo un habla. ¿Es el lenguaje el origen previo a todo, que origina lo demás diciéndolo? No exactamente, o al menos no todo lenguaje, sino la poesía. Y no es que sea el origen como algo disecado, sino el tránsito pero transitando. De este modo alborea la idea de que la poesía sea ella misma el misterio. ¿Y acaso no comprendemos poemas? Pero ¡cuidado!, el poema no crea la realidad, como lo hiciera Dios. Aquello de Juan Ramón, aunque hable de la muerte, no nos mata, pero sí nos hace recordar que somos mortales, y que el tiempo en nuestro caso nunca es un mero pasar de una cosa a otra, sino morir. Y si el poema es el tránsito transitando, será entonces el tiempo mismo. El poema nos hace recordar que somos tiempo, que somos tránsito, que somos misterio, y cabría añadir a esta enumeración redundante: que somos poesía. Pero ocurre que no nos entendemos, o al menos no desde lo meramente óptico porque al parecer somos además ontológicos, sólo así se explica que podamos tener y guardar una memoria del origen previo a todo.

Si ahora nos arriesgásemos a continuar tirando del hilo aquel según el cual el tránsito es un hablar, entonces cabría decir que el poema, entendido como tránsito transitando, será también un habla hablando, un brotar brotando, en fin: un ir de lo previo a lo posterior yendo. Y puesto que un poema es palabra, para recordar y comprender el originar del origen parece una buena idea escuchar poemas, prestar oído a su palabra, pero no por el conocimiento, la verdad, ni el bien; sino para estar más cerca del origen y de nuestra esencia humana. Si hacemos nuestro un poema y moramos y nos demoramos en él, estaremos yendo de lo previo a lo posterior, seremos ese tiempo tan humano, llamado historia, donde lo que ha sido es recordado, preservado, y entregado, y, por todo ello, estará adviniendo hacia nosotros como futuro.

No en vano el maestro de Zenón escribió un poema.





## AGRADECIMIENTOS

La investigación realizada aquí no habría sido posible sin el apoyo y la oportunidad que me brinda la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, en particular el Departamento de Filosofía Teorética, y muy especialmente la Biblioteca de la Facultad de Filosofía. Para estos organismos vaya en primer lugar mi agradecimiento por haber puesto a mi disposición todos los medios necesarios para el desarrollo del presente trabajo. Deseo expresar además un sincero agradecimiento a la prof<sup>a</sup> Dra. Carmen Segura Peraíta, con quien tengo el placer y la suerte de trabajar desde hace varios años. Su diligencia y atención personal, así como su apoyo amable y entusiasta, han sido indispensables para que mi investigación alcance la envergadura requerida. Ella ha supervisado, sin desfallecer, la evolución y la marcha de mis pasos, aportando generosamente sugerencias e indicaciones de gran interés que han contribuido, sin duda, al enriquecimiento de las páginas que siguen. Así mismo me ha recomendado y facilitado, cuando ha sido menester, libros y artículos en los que encontrar apoyo. Su asesoramiento general y sus innumerables atenciones merecen mi encarecido agradecimiento.

Al margen del ámbito académico quiero mencionar a la comunidad de propietarios de la calle Gutiérrez Solana n° 3, donde estoy empleado en calidad de conserje. Gracias a este puesto de trabajo me ha sido posible la realización de mi tesis doctoral, en ausencia de financiación institucional mediante becas. Particularmente quiero agradecer a D. Gonzalo de Fuentes, a D. Rogelio Martínez de Azagra, a D. Ignacio Balbuena, y a Ana Muñoz Pedraz su interés por mi doctorado, sus ánimos y su consejo.

Agradezco a mis familiares y amigos por todo el apoyo recibido. Y quiero dar las gracias muy especialmente a mi esposa, quien me ha dado la motivación para elaborar y llevar a término el trabajo doctoral. Su cariño, respeto, y lealtad, su amor inquebrantable y generoso, me han sostenido y confortado cuando fue necesario, empujándome siempre hacia adelante. Ella ha sabido brindarme la fuerza y las ganas necesarias para ello. En su compañía he hallado la serenidad de ánimo imprescindible para la actividad filosófica. Nada de lo que pueda decir aquí alcanzaría para agradecerse como se merece.



## INTRODUCCIÓN

Quiso la casualidad que ya en mi primer curso de licenciatura leyese con algún detenimiento la introducción de *Ser y tiempo*, texto que me impresionó no sólo por su aplomo y su ambición sino además por el singular parecido que yo le encontraba por entonces con el libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles. Afirmaba el estagirita que había una ciencia que estudia lo que es en tanto que es y sus causas y principios, y aunque el ser se decía de muchas maneras, todas orbitaban en torno a un sentido unitario, la *ousía*. Cuando leí al de Friburgo decir que había que retomar la pregunta por el sentido del ser, tenía yo la impresión de que se movía claramente en la misma dirección que el discípulo de Platón. Pero, como es sabido, nada puede interesar en esta vida si no está en cierta forma trenzado con alguna inclinación personal. Resulta así que cuando consulté el catálogo de la biblioteca en busca de algún otro libro de Heidegger, saltó a mis ojos un volumen con el título *Arte y poesía* y, como yo escribía algunos versos y Heidegger había llamado mi atención con cierta intensidad, pensé que en dicho libro podría yo encontrar algún eco de mis inquietudes filosófico-poéticas. El bibliotecario, con infinita amabilidad, me sugirió que leyese mejor *Caminos de bosque*, lo que hice con más entusiasmo que comprensión. Más tarde, con ocasión de una beca de colaboración, pude leer la primera parte de *Ser y tiempo*, y después, con ocasión de otra beca, ésta de introducción a la investigación, pude detenerme en las *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. El precipitado de todo ello adquiriría la forma de una pregunta que podría formularse así: ¿cómo y por qué el proyecto de *Ser y tiempo* terminaba en un diálogo con el poetizar de Hölderlin y Rilke, y en qué consistía éste?

Tenía yo un pie en el “primer Heidegger” y otro en el “segundo”, y la conexión entre ambos estaba al parecer en una *Kehre* ocurrida hacia 1929/30 y en la que se producía un cambio de rumbo en la pregunta por el sentido del ser que ahora se orientaría hacia la poesía y sobre todo hacia la historia del ser. Todo ello era tan fascinante como extraño. Pero en el prólogo a las *Erläuterungen* decía Heidegger que el diálogo con la poesía obedecía a una necesidad interna del pensar<sup>1</sup> y no a un capricho estético, adver-

---

<sup>1</sup> Heidegger, Martin, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968), GA 4, Frankfurt am Main, Klostermann, 1981, p. 7 (*Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2005, p. 9).

tencia que yo tomé como clave interpretativa. Es decir: había una razón filosófica que explicaba el camino de 1927 a 1935, lo cual desmentía, a mi parecer, a quienes veían en la poesía un abandono de la fenomenología o una salida estética o mística, incompatible con los esfuerzos anteriores. Lo que yo me proponía era buscar esa razón, interna al propio planteamiento de Heidegger, que había de poderse extraer de su selvática prosa y exponerse del modo más claro, distinto, y convincente posible. No se trataba pues de Hölderlin o de Rilke, sino más bien de Heidegger. Éste fue empujado a la poesía por una concatenación de pensamientos cuya reconstrucción permitiría explicitar la antedicha necesidad interna del pensar.

Con el fin de preparar este asunto y familiarizarme más y mejor con el tratado de 1927, dediqué mi trabajo para la obtención del DEA (Diploma de Estudios Avanzados) al concepto de metafísica imputable a Heidegger entre 1927 y 1929. Pretendía con ello establecer el punto de partida del itinerario hacia la poesía. En principio quise abordar en la tesis doctoral el recorrido desde *Ser y tiempo* hasta la “Carta sobre el «humanismo»”, pero cuando comprendí que las inabarcables proporciones de esa idea hacían aconsejable algo más concreto, preferí –procurando ser fiel a la advertencia señalada– centrarme en el primer acercamiento a la poesía de Hölderlin. En este sentido me resultó muy útil una precisión que hace el propio Heidegger en su diálogo con el profesor Tezuka, a quien le dice que antes de dedicarse a Hölderlin en 1934 hizo un curso sobre la esencia del lenguaje refiriéndose con ello a sus *Logik-Vorlesung* de ese año<sup>2</sup>. Así pues, la lectura de ambos cursos era obligada. Pero no se trataba tanto de averiguar qué decía Heidegger de Hölderlin, sino más bien de ver por qué lo leía y qué hacía necesaria esa lectura. Desde esta consideración resulta comprensible el subtítulo que humildemente lleva esta tesis: “hacia Hölderlin desde la *Kehre*”, y es que en este viraje se determina el asunto que lleva a la poesía y que –a la vista de la *Hölderlin-Vorlesung* de 1934/35– no es otro que la esencia de la verdad. Heidegger llama “misterio” a esa esencia precisamente en el lugar donde él mismo ubicó su *Kehre*<sup>3</sup>, y en el curso de Hölderlin sostiene que la poesía tiene la misión de decir el misterio<sup>4</sup>, lo que sugiere la hipótesis de que ese

---

<sup>2</sup> Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959), GA 12, Frankfurt am Main, Klostermann, 1985, p. 89. (*De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 2002, p. 71).

<sup>3</sup> Heidegger, Martin, *Wegmarken* (1919-1961), GA 9, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976, p. 193 (*Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 164).

<sup>4</sup> Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (Wintersemester 1934/35), GA 39, Frankfurt am Main, Klostermann, 1980, p. 251 (*Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Buenos Aires, Biblos, 2010, p. 217).

misterio (la esencia de la verdad) generó en el pensar la necesidad interna que lo condujo a la poesía y determinó la forma de comprender ésta como fundación del ser.

Para hacer plausible esta hipótesis era necesario desarrollar pormenorizadamente cómo la esencia de la verdad dejó de cifrarse en la aperturidad del *Dasein* y fue considerada como un ocultamiento previo a cualquier apertura, a esto se dedica el primer capítulo. En él, además, se examinan las dificultades en las que se ve envuelto el lenguaje indicativo-formal para abordar satisfactoriamente ese ocultamiento, y se expone el modo en que la poesía podría resolverlas gracias a su estrecha relación con el temple anímico fundamental.

Dado que la esencia de la verdad es el ámbito para abordar el problema del fundamento, la revisión de aquella repercute en cierto modo sobre éste. Heidegger, que en 1928 ya había alcanzado la consideración del fundamento como abismo, lo pensará ahora desde la poesía como fundación, o sea: como proyecto lingüístico, histórico y finito de un mundo. El segundo capítulo se dedica a la clarificación de esta noción que es, como se sabe, la base sobre la que Heidegger despliega su pensamiento sobre la poesía. Los análisis de dicho concepto pondrán de manifiesto la implicación que tienen en el acontecimiento de la poesía tanto el pueblo como los dioses y harán necesaria una dilucidación de ambos conceptos. Así, el tercer capítulo subraya el papel ontológico que nuestro autor otorgó a la noción de pueblo alejándola de su sentido político convencional para afrontarla desde la pregunta “¿quiénes somos nosotros?” con la que piensa un ser humano dispuesto a comprenderse desde su finitud e historicidad en vez de a partir de las nociones clásicas de sustancia o sujeto. Del mismo modo que pueblo no está tomado en un sentido político habitual, tampoco dioses ha de entenderse desde ninguna acepción teológica, sino desde la propia poesía. El cuarto capítulo mostrará que Heidegger, apoyándose permanentemente en versos de Hölderlin, elabora una noción de lo divino que se distingue tanto de lo humano como de lo sagrado y que está pensada como límite y medida de la existencia y como poder del origen de la poesía, ya que el dios interpela al humano mediante sus señales y desencadena con ello el discurso poético.

Las nociones de pueblo y dioses, cuya clarificación viene exigida por la noción de fundación, preparan a su vez el terreno para asimilar y enfocar mejor la comprensión que Heidegger propone de la poesía como un diálogo. El poeta escucha la señal del dios y, diciéndola, la pone en el *Dasein* del pueblo. Escuchar y decir –y no preguntar y res-

ponder— vertebran una noción de diálogo mediante la que Heidegger, como se mostrará en el quinto capítulo, busca pensar el carácter esencial y genuinamente temporal de la poesía gracias al cual ésta es capaz de fundar historia. Pero para que tal cosa ocurra es preciso que el pueblo participe en el diálogo, es decir, que sea cuidador de la obra de arte. El sexto capítulo mostrará en qué consiste esta participación, cuáles son sus requisitos, y cuál es el destino histórico que, según Heidegger, se abriría para el *Dasein* moderno —a diferencia del griego— si éste llegara a convertirse en cuidador de la palabra de Hölderlin.

Como se aprecia por esta rápida sinopsis, la tesis está articulada en torno a seis nociones que, por su centralidad, requieren una explicación detallada: verdad, fundación, pueblo, dioses, diálogo, e historia. La lista podría prolongarse hasta el infinito, pero seleccioné estas seis por dos motivos. El primero se apoya en “Hölderlin y la esencia de la poesía” (1936), y es que si se acepta que esta conferencia compendia el primer acercamiento de Heidegger a la poesía, entonces se concederá también que aquellas seis nociones —claves de dicha conferencia— sean vistas como las bases que sostienen la comprensión alcanzada por nuestro autor, y por tanto como las llaves que permiten una entrada y una mejor asimilación de la misma.

Ahora bien, la necesidad interna que condujo al pensar hacia y hasta la poesía no puede ser satisfactoriamente entendida mediante las razones que Heidegger suele señalar. Insiste el de Friburgo en hacernos creer que acude al autor de *Hiperión* porque es un poeta del poeta, y un poeta de los alemanes futuros. Pero es evidente que si tales ideas fueron el fruto obtenido en el trabajo con Hölderlin no pudieron ser la motivación que condujo hasta él, por la sencilla razón de que antes de ir a él no se tenían esos frutos ni se sabía de su existencia. Si hubo que ganarlos, si son resultado, no pueden ser también la causa. Se trata por tanto de ver en qué problema andaba enredado el pensar cuando llegó a Hölderlin, lo cual permitirá entender que ese problema determinase la primera lectura que Heidegger hizo del suabo y hará ver los frutos obtenidos en ella como posibles soluciones a las dificultades aludidas, en vez de como razones que motivaron el camino. Es por ello que la tesis arranca con los conceptos de verdad y fundamento en torno a cuya revisión tiene lugar la *Kehre*, lo que enmarca la investigación entre los años 1929 y 1936.

No obstante, con frecuencia acudo durante los análisis de cada capítulo a ideas o pasajes de *Ser y tiempo* porque ésta es una pieza maestra en el pensamiento de Heidegger cuya alargada sombra se proyecta –qué duda cabe– durante al menos los diez años siguientes a su redacción. A mi juicio, nociones como las de facticidad, temporalidad e historicidad, que Heidegger alcanzó en ese tratado, permanecen operativas y vigentes en sus desarrollos intelectuales de los años siguientes. Pese a que el *Dasein* vaya perdiendo paulatinamente durante los años '30 la centralidad que tenía en la ontología fundamental, y pese a que algunas nociones como la verdad o el lenguaje sean sometidas a severas revisiones, ello no le impide a Heidegger emplear y recurrir a otras como puedan ser por ejemplo la finitud, la temporalidad o la resolución cuyo esclarecimiento tiene por ya realizado en ese tratado y acerca de las cuales no da más que brevísimas indicaciones. En torno a 1934-36 su autor todavía considera válidos los análisis que allí realizó, como lo demuestra el hecho de que durante sus lecciones remita a sus alumnos a la obra magna.

Por lo dicho hasta aquí se adivina que mi trabajo supone la continuidad en el pensamiento de Heidegger en vez de su ruptura. La *Heidegger-Forschung* se encuentra dividida principalmente en dos grupos. Por un lado están aquellos que creen que hay un “primer Heidegger” cuyo desarrollo culmina en *Ser y tiempo* (1927) y un “segundo Heidegger” que despegaría a partir de 1928 en torno a la *Kehre* y cuajaría en las *Beiträge zur Philosophie* (1936-38). A lo que se suele añadir un “Heidegger tardío” para abarcar los años '50 y '60. El primero desplegaría un pensar transcendental del ser mientras que el segundo implementaría un planteamiento histórico eventual. Hay que precisar, no obstante, que los límites entre un “primer” y un “segundo” Heidegger no son nítidos, y que esta distinción es más bien orientativa y escolar. Por ello debe utilizarse con flexibilidad, y no con rigidez, ya que de lo contrario la idea de una ruptura puede orientar desfavorablemente la comprensión del pensamiento de este autor pues hace difícil cotejar el “primer Heidegger” con el “segundo” al suponer que no hablan de lo mismo, que no hay relación entre ellos. Frente a esto hay que considerar que la frontera es difícil de situar –acaso imposible– porque, en el caso de este autor, el pensamiento avanza en la medida en que va siendo revisado, es decir, de modo paulatino y constante: más que ruptura, hay, a mi parecer, continuidad. Es lo que defiende el segundo grupo, aquellos que consideran que, pese al cambio señalado, hay en el camino de Heidegger un hilo conductor brindado por la *Seinsfrage*, cuyo desarrollo permitiría enlazar las diferentes etapas y en-



tenderlas de modo unitario. Sin embargo ocurre con frecuencia que los defensores de este planteamiento, acaso porque conocieron personalmente al autor, adoptan en sus exposiciones un enfoque marcadamente biográfico siendo la vida de Martin Heidegger o los terribles acontecimientos de la historia europea del siglo XX, lo que confiere unidad a su trabajo. Sin duda que un buen conocimiento de la vida de Heidegger permite contextualizar su investigación y dota de rigor el ordenamiento cronológico de sus avances filosóficos, lo cual aporta coherencia a la hora de relacionarlos entre sí y valorarlos ya sea conjuntamente o por separado. Pese a ello la vida de Heidegger ha de interesarnos menos que los problemas filosóficos que afrontó, ya que éstos conciernen y afectan a nuestra existencia en mayor medida que su peripecia vital. Por ello considero que la necesidad interna que condujo a la poesía brinda un hilo de continuidad que no ha de tenerse por un asunto personal del prof. Martin Heidegger, y por consiguiente no ha de reconstruirse desde su biografía, sino que ha de tenerse por un asunto del pensar que repercute sobre nuestra existencia y por eso le atañe, un asunto que tiene que ver con la esencia de la verdad. Desde este punto de vista el recurso a *Ser y tiempo* se vuelve ineludible, no sólo porque Heidegger siga considerando válidos sus análisis, sino sobre todo porque la revisión del concepto de verdad que realiza en *von Wesen der Wahrheit* toma al tratado de 1927 como referencia.

El segundo motivo que ha determinado el ordenamiento del trabajo en torno a varias nociones principales responde a mi experiencia con la bibliografía secundaria en torno al tema “Heidegger y poesía” y a la percepción de la misma. La investigación especializada se ha desarrollado en este campo profusa y variadamente. Pero la mayoría de los estudios suelen dejar en segundo plano la primera lectura que el autor de *Ser y tiempo* hizo de Hölderlin en 1934 para centrarse intensamente en los años ’40 y ’50, en textos como las lecciones sobre “*Der Ister*” y “*Andenken*”, o en *Unterwegs zur Sprache*, donde las reflexiones de Heidegger son filosóficamente más acabadas y políticamente más prudentes que en los años ’30. Su preocupación principal es ofrecer una panorámica amplia y sistemática del pensamiento de Heidegger sobre la poesía presentándolo ordenado en torno a los lemas centrales: poéticamente habita el hombre, el lenguaje es en esencia poesía, lo que permanece lo fundan los poetas, etc. Puede citarse como ejemplo el impresionante trabajo de Susanne Ziegler *Heidegger, Hölderlin und die Aletheia. Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944*, que abarca de modo sistemático los diez primeros años en que Heidegger tuvo a Hölderlin

como interlocutor destacado. Pero de esta manera lo que en un primer momento condujo hacia la poesía (la necesidad interna) queda ensombrecido, y el primer acercamiento a Hölderlin aparece tan sólo como una mera estación de paso, pequeña y sin importancia, que queda atrás y puede olvidarse porque sólo fue un medio para llegar a los profundos desarrollos de los años '40 sobre el lenguaje como casa del ser o de los años '50 en torno a la cuaternidad y a la esencia del lenguaje.

Esta clase de estudios ofrecen sin duda una ayuda formidable en la medida en que aportan una visión panorámica de la reflexión de Heidegger sobre Hölderlin. Por la identificación de los diversos elementos y la destreza en el manejo de los mismos se percibe que dominan la materia amplia y profundamente, confiriendo a quien los consulta una amplia y ordenada sinopsis del entramado filosófico que Heidegger desarrolla. Frente a ellos existe otra forma de abordar el tema que consiste redibujar una imagen más fiel del lírico alemán, denunciando y corrigiendo los excesos de nuestro filósofo. Cabe mencionar aquí el clásico estudio de Beda Alleman *Heidegger und Hölderlin*, o más recientemente el libro de Anna Gosetti-Ferencei titulado *Heidegger, Hölderlin, and the subject of poetic language. Towards a new poetics of Dasein*, que rescata una noción de subjetividad en el pensar de Hölderlin a la que Heidegger apenas atendió. También pueden recordarse los *Estudios sobre Hölderlin* de Peter Szondi, o trabajos breves e incisivos como aquél de Michel Haar<sup>5</sup> quien señala que aquello que Heidegger subrayó en los textos de Hölderlin no era lo que el poeta consideraba más importante. Pero, en primer lugar, esta forma de abordar el asunto —útil y necesaria, por supuesto— acepta el diálogo de Heidegger con Hölderlin como un mero hecho, o como algo natural que no requiere ulterior reflexión y, en segundo lugar, acepta que está claro lo que Heidegger dijo al respecto. A partir de ahí corrigen al autor de *Ser y tiempo* como se corrige a un estudiante que desvaría sobre literatura. Aquí la necesidad interna de la que hablé antes está simplemente fuera de escena, y la primera lectura que el filósofo hace del poeta es tan sólo el ejercicio mal cumplido de un colegial insuficientemente instruido en la materia.

Como dije antes, ni los que presentan sistemáticamente los planteamientos de Heidegger ni los que le corrigen suelen detenerse en 1934, y quienes lo hacen a menudo están más preocupados por el compromiso político de Heidegger que por la necesidad

---

<sup>5</sup> Haar, Michael, "Heidegger and the God of Hölderlin", *Research in phenomenology*, vol. 19, 1989, pp. 89-100.

interna de su pensar. Así encontramos por ejemplo el estudio de James Philips, *Heidegger's Volk: between National Socialism and Poetry*, que sí ayuda a comprender la noción de pueblo porque rescata su aspecto ontológico, pero siempre y sólo lo hace para distanciarlo del nacionalsocialismo oficial. También puede citarse el trabajo de Lacoue-Labarthe, *Heidegger: la política en el poema*, cuyo propósito declarado es pensar los años '30 y donde insiste en el carácter mítico<sup>6</sup> del pensamiento de Heidegger sobre la poesía, propio a su juicio de la tradición romántica alemana<sup>7</sup>, y que tuvo nefastas consecuencias en política. En mi opinión la adhesión de Heidegger polariza demasiado la atención y la distrae. Pienso que sus inclinaciones o simpatías políticas no ayudan a comprender cabalmente nada sobre la fundación poética, ni sobre la poesía como diálogo, ni sobre la necesidad interna, porque prejuzgan el asunto convirtiéndolo en tema de biografía o historiografía y por ello pueden perturbar la labor investigadora. Es cierto que hay un claro parecido léxico con el discurso de los nazis ya que Heidegger también habla de pueblo, patria, misión, etc. y sin embargo propone una comprensión de estos conceptos claramente alejada del nacionalsocialismo y no tan fácil de emparejar con él.

Pero si aceptamos, como propongo, que la continuidad del pensamiento de Heidegger viene dada por los problemas que afrontó, y que éstos orbitan en torno a la revisión de la noción de verdad, entonces habrá que pensar que el encuentro con Hölderlin no se debe a las circunstancias políticas del momento, sino que viene motivado por preocupaciones filosóficas anteriores al régimen nazi, las cuales por otra parte, como señalé, repercuten sobre nuestra existencia y por ello nos conciernen. De ahí que su esclarecimiento sea de nuestro mayor interés.

Y es justo esa claridad lo que, a mi juicio, más se echa en falta en los estudios especializados a los que me refería. Pese a su presentación sistemática, pese al señalamiento de los errores en el retrato que Heidegger hizo de Hölderlin, y pese a la adhesión de Heidegger, aclaran en bien escasa medida aquellos conceptos que resultarían centrales para una comprensión cabal de la propuesta heideggeriana, y con harta frecuencia resbalan estérilmente en la frondosa verbosidad del pensador de la Selva Negra. Repiten con Heidegger las palabras clave y por ello no alcanzan a dar aquella explicación que produciría en el lector la sensación de haber comprendido la conexión interna del asun-

---

<sup>6</sup> Lacoue-Labarthe, Philippe, *Heidegger: la politique du poème*, Paris, Galilée, 2002, p. 33-38 (trad. esp. *Heidegger: la política del poema*, Madrid, Trotta, 2007, p. 24-26).

<sup>7</sup> *Ibid.* p. 128 (trad. esp. 78).

to. Localizan con orden y rigor las piezas y montan con eficacia el puzzle, pero no logran transmitir el sentido de la imagen que aparece. Esta percepción –inevitablemente parcial– de la bibliografía secundaria me llevó a centrar la investigación en el estudio de aquellos conceptos clave anteriormente mencionados y en el significado que cabría atribuirles dentro del contexto en que nuestro autor los fue empleando. Por ejemplo, si se quiere saber qué significa que el poeta es un mediador entre los dioses y el pueblo, es necesario averiguar en qué piensa cuando habla de dioses, de pueblo y de mediar, sabiendo lo cual será más fácil captar el sentido de la pieza localizada y ver el juego que hace con las demás. Esta idea define una especie de procedimiento metodológico que hace que la investigación opere como si confeccionase un glosario, de tal forma que la lectura de Heidegger esté asistida por una explicación de lo que significa cada noción no tanto en general –cosa que cualquier diccionario filosófico podría dar– sino en el contexto problemático específico dentro del cual se esté moviendo el pensar de Heidegger.

Esta forma de trabajo, según creo, no es tan habitual como sería deseable, y pese a que en lo concerniente a algunas nociones, como por ejemplo la fundación, sí pueden encontrarse trabajos interesantes como el libro de Román Cuatango *Así como fundan los poetas*, o sobre la muerte el espléndido trabajo de Françoise Dastur *La mort: essai sur la finitude*; sin embargo respecto a otras es difícil encontrar materiales, por ejemplo acerca de los dioses, que son abordados con frecuencia desde la cuaternidad y centrándose en textos de los años '50, mientras que hay poco material que trate el tema durante los años '30. Al respecto he de mencionar en primer lugar el sobrio y acertado artículo de Günter Figal, titulado *Göttesvergessenheit*, que trabaja sobre la idea de los dioses en las *Beiträge* sin incorporar ningún supuesto teológico previo, y en segundo lugar el de Julia Davis “Need delimited. The creative otherness of Heidegger's demigods”, que aborda la compleja noción de los semidioses en la *Hölderlin-Vorlesung* de 1934/35, prestando escrupulosa atención al texto heideggeriano. He de añadir también el magnífico trabajo de Félix Duque titulado “Sagrada inutilidad (lo sagrado en Heidegger y Hölderlin)”, que analiza con eficacia y lucidez la difícil idea de lo sagrado. Naturalmente la tarea de una glosa para cada noción en cada contexto se convierte en una labor infinita e inabarcable para cualquier investigador, por lo que requeriría el concurso de varias personas tal vez durante décadas. De una forma bastante más modesta, he procurado en esta tesis la clarificación de las seis nociones antedichas, capitales para el tema “Heidegger y poesía”, intentando encontrar un enfoque adecuado que contribuya –ojalá

con éxito— más a formar una comprensión cabal, que a realizar una repetición estéril. Para alcanzar este objetivo he seguido el método usual de la filosofía académica: análisis conceptual, crítica y valoración de argumentos y de experiencias, y una hermenéutica no venerativa de textos relevantes.

En síntesis este trabajo pretende ofrecer una respuesta a la pregunta de por qué Heidegger acudió a la poesía, asumiendo que esto no se debió a un capricho estético sino a una necesidad interna, esto es: impulsado por dificultades intelectuales y por el prurito de mantener sus descubrimientos filosóficos sobre la esencia de varias nociones básicas como verdad, fundamento, ser humano, y tiempo. A lo largo de la presente investigación sostendré que Heidegger tuvo que ir a la poesía buscando un lenguaje que no fuese enunciativo ni indicativo-formal y que dijera el ocultamiento como esencia de la verdad pero preservando a la vez su fuerza velante. Por otra parte haré ver que Heidegger acudió en concreto a la poesía de Hölderlin no tanto porque éste fuese el poeta del poeta, sino más bien porque entendió que la palabra de este autor surge desde un temple anímico fundamental que es precisamente el opuesto al que, según el de Friburgo, tempera y domina a los modernos. Y es que éstos —según dice en 1929/30— están aburridos y faltos de opresión, mientras que aquél —como sostiene en 1934/35— poetiza desde una opresión sagrada. Por último, la clarificación de las seis nociones escogidas permitirá ensayar una comprensión de lo que Heidegger encontró en la poesía. Y es que cuando la describe como una fundación —abisal, desfondada, o finita— de la historia futura del *Dasein* moderno, lo que está describiendo es la forma en que ocultamiento y desocultamiento están permanentemente engarzados entre sí, pero no tanto como una visión teórica, sino como el decurso mismo de la facticidad.

La investigación aquí realizada se ha desarrollado mediante una rigurosa lectura y un análisis crítico pormenorizado de aquellos textos de Heidegger que resultan pertinentes para la comprensión de su acercamiento a la poesía, situados —salvo alguna excepción— en el periodo anteriormente señalado. Principalmente me he apoyado en las conferencias “*Von Wesen des Grundes*”, “*Von Wesen der Wahrheit*”, “*Der Ursprung des Kunstwerkes*” y “*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*”; y en las lecciones universitarias *Logik als die Frage nach der Wesen der Sprache*, y *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, y como ya dije en la obra magna *Sein und Zeit*.

También recurro con cierta frecuencia a *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)* y al curso *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. No debe pensarse que la percepción antes referida de ciertas debilidades en la bibliografía secundaria haya desembocado en su menosprecio o abandono. Muy por el contrario, mi estudio de Heidegger ha sido compaginado con la atenta lectura de diferentes estudios seleccionados entre el abundante material disponible sobre este pensador. Su manejo activo y consulta constante ha contribuido sensiblemente al enriquecimiento de mi investigación. A través de ellos he accedido a interesantes y variadas interpretaciones sobre asuntos específicos relacionados directamente con la temática de mi trabajo. En su estudio y consulta he encontrado un apoyo constante que me ha servido de gran utilidad en la medida en que arrojaban luz sobre puntos particularmente complejos, ayudándome así a profundizar en ellos. He de añadir, sin embargo, que en la discusión con los especialistas reflejada en las notas a pie de página he preferido por lo general limitarme a señalar aquellos trabajos cuya consulta puede contribuir a la comprensión de las cuestiones abordadas en mi exposición, y en este sentido he evitado polemizar con aquellos investigadores cuyo enfoque, a mi juicio, resulta menos convincente. Para la localización del material bibliográfico realicé una consulta sistemática de los repertorios bibliográficos de la Universidad de Lovaina, de la *Universitätsbibliothek Freiburg*, y del repertorio on-line *Philosopher's Index*. En ellos se recoge un amplio elenco de publicaciones en diferentes idiomas de los investigadores más relevantes en el vasto campo de la literatura heideggeriana. A ellos se suma la frecuente consulta del catálogo Cisne de la Universidad Complutense de Madrid.

Entre el material manejado me gustaría destacar el imprescindible Heidegger de Arturo Leyte, contundente, certero, y original; o el excelente trabajo de Ramón Rodríguez *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, metódico, claro y didáctico. Especialmente útiles y estimulantes me resultaron los libros de John Sallis titulado *Stone*, por su planteamiento riguroso y original, libre de la rigidez académica; y el de Ángel Xolocotzi *Fundamento y abismo*, donde pueden hallarse trabajos francamente precisos, atinados y asequibles, que contribuyen al esclarecimiento de puntos difíciles del pensar de Heidegger. Igualmente merecen mención los célebres trabajos, ya clásicos, de Otto Pöggeler *Der Denkweg Martin Heideggers*, y de Friedrich-Wilhelm von Herrmann *Heidegger's Philosophie der Kunst: eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes“*. En la bibliografía que se incluye al final

puede verse una relación detallada de los escritos de Heidegger utilizados en esta investigación, así como de aquellos otros trabajos empleados en la elaboración de esta tesis.

Antes de finalizar esta introducción he de señalar que en lo tocante al modo de citar a Heidegger he reproducido a lo largo del trabajo en el cuerpo del texto la traducción al español y en nota a pie de página he consignado el texto en su versión original. No obstante he de advertir que no siempre he mantenido la versión que aparece en las ediciones disponibles en español de las obras de Heidegger, sino que me he tomado la licencia de modificar la traducción en algunas ocasiones. Pese a que mantener la versión estándar puede facilitar la lectura del trabajo, he buscado con los cambios introducidos una versión más literal que favoreciese la mejor comprensión de aquello acerca de lo cual se tratase en cada caso. Por otra parte el lector que sabe alemán puede consultar el original en nota a pie cuando encuentre deficiente la versión española. Por lo que se refiere a las ediciones españolas empleadas, éstas figuran en la bibliografía. La primera vez que cito un texto de Heidegger doy la referencia completa de la *Gesamtausgabe*, y añadido entre paréntesis su localización en la edición y traducción española, cuando la hay, facilitando igualmente la referencia completa. Sin embargo en las ocasiones siguientes cada cita irá identificada con las siglas “GA”, que abrevian “*Gesamtausgabe*”, seguidas del número del volumen, y a continuación del número de página de la edición de las obras completas. Entre paréntesis he añadido la localización del mismo texto según su edición y traducción española.

Señalo por último que en lo tocante al uso de las comillas, he combinado varios tipos. Las comillas dobles (“...” ) enmarcan citas textuales inferiores a cuatro renglones, que se integran en el cuerpo del texto. Cuando en el interior de una cita textual aparece una palabra entrecomillada, se hace con comillas simples (‘...’). Cuando el texto citado está en alemán —o sea, en las notas a pie de página— he utilizado las comillas alemanas („...“). Por último, si dentro de un texto en alemán aparece una palabra entre comillas he empleado las comillas latinas, aunque invertidas (»...«), tal como figuran en la edición de la *Gesamtausgabe*.

## CAPÍTULO I: DECIR LA ESENCIA DE LA VERDAD

La necesidad interna del pensar que indujo a Heidegger a la poesía responde en realidad a un problema fenomenológico-hermenéutico relacionado con la esencia de la verdad que podría formularse así: ¿cómo decir el ocultamiento? Pese a que Heidegger, frente a la noción tradicional de la verdad como correspondencia entre enunciado y cosa, sostuvo en el parágrafo 44 de *Ser y tiempo* que la esencia de la verdad reside en la aperturidad del *Dasein*<sup>1</sup>, en la conferencia de 1930 “De la esencia de la verdad” –donde él mismo ubicó su *Kehre*<sup>2</sup>– afirma que la esencia de la verdad consiste en un previo ocultamiento al cual se atiene toda apertura, y que recibe el nombre de misterio. Si observamos que a cada esencia de la verdad le corresponde una forma de lenguaje, esto es: a la correspondencia el enunciado, y a la aperturidad la analítica existencial, veremos que queda pendiente establecer cuál es el lenguaje del ocultamiento. En la *Hölderlin-Vorlesung* de 1934/35 Heidegger afirma que la misión de la poesía es decir el misterio<sup>3</sup>, pero de una forma peculiar: dejándolo no-dicho. Si, como sabemos por “El origen de la obra de arte”, la poesía es la esencia del arte, y éste es la puesta en obra de la verdad, entonces la poesía será la puesta en obra del ocultamiento.

Si es cierta la hipótesis de que el problema de la esencia de la verdad fue lo que llevó a Heidegger a la poesía<sup>4</sup>, sería menester, para hacerla plausible, repasar despacio los desarrollos de este asunto a lo largo de los textos mencionados. Comenzaré pues con el parágrafo 44 de *Ser y tiempo* y las secciones de 2 a 7 de la conferencia “De la esencia de la verdad”. Pese a que ello puede parecer un mero resumen de cuestiones ya sabidas, en realidad se trata de replantear la problemática ontológica en torno a la noción de la verdad a fin de ver cómo en su seno adquieren relevancia las dificultades para decir el ocultamiento. Así pues, no sólo se hará patente la insuficiencia del enunciado sino que también se aclarará el diferente tratamiento que la noción de ocultamiento tiene en am-

<sup>1</sup> Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Niemeyer, 1977, GA 2, p. 220 (*Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, p. 241).

<sup>2</sup> GA 9, 193 (trad. esp. 164).

<sup>3</sup> GA 39, 251 (trad. esp. 217).

<sup>4</sup> En sintonía con esta línea argumentativa se encuentra el artículo de Vicente Muñoz Reja, “Heidegger y la dimensión ontológica del arte”, en *El segundo Heidegger: ecología, arte, teología*, Madrid, Dykinson, 2012, pp. 551-561.



bos escritos, mostrándose así en qué medida hay un giro respecto al planteamiento de esta cuestión en la obra magna. Al mismo tiempo se subrayará la vinculación primordial entre ocultamiento y temple anímico, lo que propiciará un repaso de esta última noción, que a su vez abrirá una discusión en torno a la limitación de la filosofía respecto a lo originario, situando a la poesía como digna candidata para abordarlo. Mediante varios pasajes del curso de 1929/30 titulado *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* se señalará la profundidad del temple anímico y la limitación de la filosofía, y con ayuda de la ya mencionada *Hölderlin-Vorlesung* de 1934/35 se hará ver qué significa dejar no-dicho el misterio y cómo lo logra la poesía. Tenga pues paciencia el lector y considere que los dos primeros epígrafes de este capítulo, pese a parecer un mero compendio, ciñen y preparan la problemática de los apartados siguientes.

### 1. El ser descubridor en *Ser y tiempo*

La discusión acerca de la esencia de la verdad que Heidegger desarrolla en *Ser y tiempo* comienza problematizando la relación de concordancia que la tradición acepta como definición de la verdad y termina con su completo rechazo. En primer lugar nuestro autor señala que para comprender la relación de concordancia hay que “preguntar hacia atrás, hacia el contexto ontológico que sustenta este todo en cuanto tal”<sup>5</sup>. Ahora bien, dicho contexto no puede ser explorado mediante una teoría del juicio porque ésta —como Heidegger hará notar— tergiversa el problema en su propio planteamiento. Para mostrarlo nuestro autor expone la opinión general según la cual lo verdadero es el conocimiento y éste consiste en juzgar. Pero en el juicio se distingue entre el proceso psíquico del juzgar y el contenido ideal del juicio. A éste último se lo llama verdadero cuando concuerda con la cosa real. Heidegger pregunta por el sentido ontológico de la concordancia entendida en estos términos, es decir, cómo hay que entender que algo ideal (el contenido del juicio) pueda relacionarse con algo real (el acto de juzgar y la cosa de la que habla). Esta distinción entre lo ideal y lo real, dice Heidegger, no está aclarada ontológicamente y genera además una separación del conocimiento en dos esferas que después resulta imposible volver a reunir<sup>6</sup>.

El autor de *Ser y tiempo* afirma que con semejante comprensión de la verdad sólo se pone en evidencia la necesidad urgente de aclarar el modo de ser del conoci-

---

<sup>5</sup> „Es muß in den Seinszusammenhang zurückgefragt werden, der dieses Ganze als solches trägt“. GA 2, 216 (trad. esp. 237).

<sup>6</sup> GA 2, 216-217 (trad. esp. 237).

miento. Para ello propone una explicitación fenoménica de la verdad del enunciado. A penas una página antes Heidegger ha señalado que la concordancia es una relación de algo a algo que tiene el carácter de un “tal como” ya que el conocimiento debe dar la cosa tal como ella es. Pues bien, en su explicitación fenoménica de la verdad del enunciado Heidegger insiste en que éste está referido directamente a la cosa de la que habla, y no a un acto psíquico ni a una imagen de esa cosa, es decir que de ningún modo se refiere a representaciones. Eso significa que no es necesario introducir un tercer elemento (la representación) para explicar –a fin de cuentas insatisfactoriamente– la concordancia entre los otros dos elementos (el enunciado y la cosa). En vez de eso, ocurre más bien que “enunciar es un estar vuelto hacia la cosa misma que es”<sup>7</sup>. Mediante la percepción se comprueba que lo que percibo es el mismo ente al que se refería el enunciado, éste es una mostración del ente, el enunciado descubre el ente hacia el que está vuelto. Por eso el conocer no se refiere a representaciones sino a la cosa misma. “El ente mismo se muestra *tal como* él es en sí mismo, es decir, que *él* es en mismidad tal como el enunciado *lo* muestra y descubre”<sup>8</sup>. Hay por tanto un estar al descubierto del ente (*Entdecktsein des Seienden*) que se comprueba cuando lo enunciado (lo ente) se muestra como siendo lo mismo que lo percibido, y esto sólo es posible cuando el enunciar es un estar vuelto descubridor hacia el ente. De este modo, que un enunciado es verdadero significa que es descubridor, es decir, que hace ver al ente en su estar al descubierto. Heidegger concluye lapidario que “la verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre conocer y objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto)”<sup>9</sup>. La verdad, como veremos en seguida, sólo cobra la apariencia de una concordancia desde la interpretación pública dominante en la que el *Dasein* está inmediata y regularmente perdido.

Ahora bien, como la verdad no es una concordancia sino un ser descubridor (*Entdeckend-sein*), Heidegger señalará que este carácter del enunciado a su vez sólo es posible sobre la base del ser-en-el-mundo. En efecto, ser descubridor no es más que una forma de ser del *Dasein*. Pero a aquello que la hace posible deberá llamárselo verdadero en un sentido más originario. En ese sentido dice nuestro pensador que “el estar al des-

<sup>7</sup> „Das Aussagen ist ein Sein zum seienden Ding selbst“. GA 2, 218 (trad. esp. 238), en las líneas siguientes seguiré de cerca el texto de *Ser y tiempo*.

<sup>8</sup> „Das gemeinte Seiende selbst zeigt sich *so, wie* es an ihm selbst ist, das heißt, daß *es* in Selbigkeit so ist, als wie seiend *es* in der Aussage aufgezeigt, entdeckt wird“. *Ibid.* subrayado en el original.

<sup>9</sup> „Wahrheit hat also gar nicht die Struktur einer Übereinstimmung zwischen Erkennen und Gegenstand im Sinne einer Angleichung eines Seienden (Subjekt) an ein anderes (Objekt)“. GA 2, 218-219 (trad. esp. 239).

cubierto del ente intramundano se *funda* en la aperturidad (*Erschlossenheit*) del mundo. (...) el estar al descubierto tiene lugar *con* ella y *por* ella; por consiguiente, sólo con la *aperturidad* del *Dasein* se ha alcanzado el fenómeno *más originario* de la verdad”<sup>10</sup>. Debido a que la aperturidad del *Dasein* es lo que hace posible el ser descubridor del enunciado, ésta –y no la concordancia– es el fenómeno originario de la verdad. Por eso, concluirá Heidegger, sólo hay verdad si hay *Dasein*, y por eso el modo de ser de la verdad consiste únicamente en descubrir<sup>11</sup>. Pero este descubrir –ya se dice en *Ser y tiempo*– no está bajo el control del *Dasein*, sino que se sustrae a su arbitrio. Esto significa que el *Dasein* no puede negarse a descubrir, que eso no es un acto de su voluntad, sino su modo de ser.

Ahora bien, quien descubre al ente intramundano no es el enunciado, sino antes que él la ocupación circunspectiva<sup>12</sup>. En efecto, ya en el §18 explica Heidegger que descubrir es un “dejar *ser* a un ente a la mano tal y *como* ahora está y *para* lo que esté”<sup>13</sup>. Y a continuación aclara que dejar ser “quiere decir (...) descubrir en su estar a la mano algo ya ‘ente’ y dejarlo así comparecer como el ente que tiene que ser”<sup>14</sup>. Es entonces cuando nuestro filósofo señala un haber-desde-siempre-dejado-ser que caracteriza al *Dasein* como una apertura previa que ha de haber abierto ya aquello con vistas a lo cual se pone en libertad al ente, y que ya no es a su vez un ente sino la comprensión de ser.

Frente a la circunspección, el enunciado es sólo una modificación y una reducción de la situación hermenéutica<sup>15</sup>. En efecto, en el enunciado se opera una transformación del con-qué de la ocupación en un acerca-de-qué propio de la mirada contemplativa mediante la cual lo a la mano se oculta en su carácter de a la mano y el ente comparece como estando meramente ahí delante. La totalidad respeccional y las relaciones de significatividad que constituían el mundo quedan suspendidas y la estructura del “en cuanto” desciende al nivel del mero dejar ver. Y añade Heidegger con ironía: “Esta ni-

<sup>10</sup> „Die Entdecktheit des innerweltlichen Seienden *gründet* in der *Erschlossenheit* der Welt. (...) *Mit* und *durch* sie ist Entdecktheit, daher wird erst mit der *Erschlossenheit* des *Daseins* das *ursprünglichste* Phänomen der Wahrheit erreicht“. GA 2, 220-221 (trad. esp. 241), subrayado en el original.

<sup>11</sup> Cfr. GA 2, 227 (trad. esp. 247).

<sup>12</sup> GA 2, 220 y 223 (trad. esp. 241 y 244).

<sup>13</sup> „Ein Zuhandenes so und so *sein* lassen, *wie* es nunmehr ist und *damit* es so ist“. GA 2, 84 (trad. esp. 111), subrayado en el original.

<sup>14</sup> „Besagt (...) je schon »Seiendes« in seiner Zuhandenheit entdecken und so als das Seiende dieses Seins begegnen lassen“. GA 2, 85 (trad. esp. 111) El propio Heidegger hizo en su *Hüttenexemplar* dos anotaciones remitiendo a la conferencia “De la esencia de la verdad” donde, según él, el dejar-ser está pensado más a fondo.

<sup>15</sup> Así lo explica Heidegger en § 33 de *Ser y tiempo*. Cfr. GA 2, 158 (trad. esp. 181).

velación del originario “en cuanto” de la interpretación circunspectiva que lo convierte en el en cuanto de la determinación del estar-ahí es el privilegio del enunciado”<sup>16</sup>. Debemos recordar estas consideraciones de Heidegger sobre el enunciado y su verdad para comprender que el decir de la poesía no es enunciativo.

Dado que el *Dasein* es su aperturidad, y ésta es el fenómeno originario de la verdad, Heidegger dirá que el *Dasein* “es en la verdad”<sup>17</sup>. Sin embargo se apresura a matizar esta afirmación poniéndola en relación con todo lo ganado en la primera parte de *Ser y tiempo*. En primer lugar señala que la aperturidad abarca la totalidad del cuidado, que a ella le pertenece la condición de arrojado, por lo que la aperturidad es fáctica; añade además que tiene un carácter proyectivo gracias al cual el *Dasein* puede comprenderse o bien a partir de su mundo y los otros, o bien partir de su propio poder-ser; y finalmente recuerda que a la aperturidad le pertenece la caída. Precisamente este carácter cadente le permite decir que el *Dasein*, además de ser en la verdad, está de modo igualmente originario en la no verdad<sup>18</sup>. Con ello se quiere decir que como el ser humano está bajo el dominio interpretativo de lo uno, el ente está para él efectivamente abierto pero en el modo del disimulo y la obstrucción. Por eso el hombre tiene la necesidad de apropiarse explícitamente de lo ya descubierto y arrancarlo al ocultamiento. Sin embargo debemos precisar aquí que este término no nombra lo mismo que en la conferencia “De la esencia de la verdad” ni que en los escritos posteriores. Aquí lo que oculta es el “se” impersonal, el cual hace entrar al ente en una interpretación que lo deforma (lo oculta, lo disimula) en su carácter ontológico y que vuelve superfluo todo esfuerzo de experimentarlo auténticamente.

Además este carácter cadente de la aperturidad permite explicar porqué la verdad, que en absoluto tiene la forma de una concordancia, aparece como si la tuviera. En efecto, cuando recibe un enunciado el *Dasein* tendría que ponerse a sí mismo en ese descubridor estar vuelto hacia el ente y de este modo realizar una originaria reejecución del acto descubridor de ese ente. Ahora bien, como en el enunciado se conserva el estar al descubierto del ente<sup>19</sup>, quien lo recibe se cree dispensado de tal reejecución y su enunciar se convierte en un mero repetir. De este modo el enunciado es despojado de su

---

<sup>16</sup> „Diese Nivellierung des ursprünglichen »Als« der umsichtigen Auslegung zum Als der Vorhandenheitsbestimmung ist der Vorzug der Aussage“. GA 2, 158 (trad. esp. 181).

<sup>17</sup> „Das Dasein ist »in der Wahrheit«“. GA 2, 221 (trad. esp. 241).

<sup>18</sup> GA 2, 222 (trad. esp. 242).

<sup>19</sup> GA 2, 224 (trad. esp. 244).

carácter descubridor, queda desarraigado, y es tomado como un ente a la mano que se recibe y se repite sin ninguna reapropiación del ente del que habla. En otras palabras, la interpretación a la que el ente debe su estar al descubierto no vuelve a ser revisada en la recepción del enunciado. La relación de éste con lo ente pierde con ello su carácter originario de ser-descubridor y estar al descubierto, y pasa a ser entendida como una relación de conformidad (que está meramente ahí y permanece oscura y sin aclaración) entre dos entes: el enunciado y la cosa.

Heidegger apura todavía un paso más y señala que el necesario ocultamiento del fenómeno originario de la verdad encuentra su explicación en el modo de ser del *Da-sein*<sup>20</sup>. Éste se comprende inmediata y regularmente a partir de lo que comparece en el mundo, lo que significa que de modo general todo se comprende no como existiendo, sino como estando-ahí. Por ello, no sólo la verdad se toma como una relación que está ahí, sino que el mero estar-ahí se toma como el sentido del ser en general, lo cual impide que se cuestione siquiera el modo de ser de la verdad como concordancia.

En síntesis, Heidegger en *Ser y tiempo* rechaza la noción tradicional de la verdad como una concordancia entre juicio y objeto, y hace ver que el enunciado es un comportamiento cuyo fundamento ontológico reside en la estructura previa más amplia de la aperturidad del *Dasein*, con la cual se alcanza el fenómeno más originario de la verdad.

## 2. “De la esencia de la verdad”

En la citada conferencia de 1930 Heidegger realiza una exploración de la esencia de la verdad mediante varias etapas. Es necesario exponer esto con algún detalle ya que es en esta conferencia donde Heidegger alcanza la noción de misterio, que más adelante será, según el curso de 1934/35 sobre Hölderlin, lo que la poesía ha de decir. En primer lugar nuestro pensador, igual que en *Ser y tiempo*, reconoce la verdad como concordancia entre un enunciado y una cosa. En segundo lugar considera que enunciar es un comportamiento representador que, al igual que todo comportamiento, consiste en mantenerse en un ámbito previamente abierto, donde el adverbio “previamente” significa que ese ámbito no es el resultado del comportamiento sino que éste lo implica estructuralmente. En tercer lugar, dado que el enunciado puede concordar con la cosa gracias a una pauta mediante la cual aquél representa a ésta, Heidegger hace notar que el enunciar toma esa pauta del carácter abierto del comportarse. En otras palabras, el comportarse

---

<sup>20</sup> Cfr. GA 2, 225 (trad. esp. 245).

tiene que dejar que esa pauta le sea dada. El cuarto paso consiste en reconocer la libertad como condición de posibilidad de que se dé la pauta mencionada. La libertad, dirá Heidegger, tiene que haber traído como dote la indicación para la concordancia<sup>21</sup>. Debido a lo chocante que resulta entender la libertad en estos términos y no como la propiedad de un sujeto, Heidegger dedicará algunos párrafos a exponer tal esencia hasta ahora no comprendida de la libertad. Ésta es descrita como un dejar ser a lo ente, lo que no significa indiferencia ni desinterés, sino que consiste en meterse en lo abierto del ente y en su apertura, meterse en el desocultamiento de lo ente. La libertad permite que el ente sea ese ente que él es. Heidegger dice que meterse en el desocultamiento es como un retroceder ante el ente para que la adecuación extraiga de él su norma<sup>22</sup>. Un retroceso que tiene un innegable parecido con el “preguntar hacia atrás, hacia el contexto ontológico” que mencionamos al repasar la discusión de *Ser y tiempo*. En ambos casos se trata de remitir el enunciado a una estructura previa que lo posibilita. En el dejar ser se trata de no añadir o interponer nada y dejar que el ente sea el que es. Ahora bien, Heidegger insistirá –y este es el último paso– en que la libertad a su vez recibe su esencia de una verdad más originaria.

Para mostrar esto Heidegger corrige el planteamiento tradicional de la pregunta por la esencia de la verdad mediante una ampliación de lo preguntado. Según el planteamiento tradicional, la falsedad, la mentira y el engaño, son tipos de no verdad cuyo origen se atribuye al ser humano y que han de dejarse al margen cuando se trata de la esencia de la verdad. Frente a esto él señala que considerando en primer lugar que el hombre puede<sup>23</sup> dejar no ser al ente, y en segundo lugar que la esencia de la verdad se debe a la libertad, resulta entonces que para pensar dicha esencia (o sea la libertad) habrá que considerar también lo que ocurre cuando no se deja ser al ente. En otras palabras, la inesencialidad de la verdad se debe también a la libertad y por tanto habrá de estar incluida en la pregunta por la esencia de la verdad.

La libertad, entendida como dejar ser a lo ente, como meterse en el desocultamiento, ha de ser examinada más de cerca teniendo en cuenta la mencionada corrección del planteamiento. La libertad como dejar ser tiene dos rasgos: es exponente y es exis-

---

<sup>21</sup> GA 9, 191 (trad. esp. 162).

<sup>22</sup> GA 9, 188-189 (trad. esp. 160).

<sup>23</sup> No es que pueda si le da la gana, sino que dejar no ser a lo ente es una posibilidad existencial del ser humano. Es decir, a veces el hombre no deja ser a lo ente lo que él es porque le impone una interpretación, pero no porque tenga la voluntad expresa de imponérsela, sino porque vive en un mundo ya interpretado. La posibilidad existencial que tiene es permanecer en esa interpretación o cuestionarla.

tente. El primero consiste en que al meternos en el desocultamiento y dejar ser a lo ente lo que él es, quedamos expuestos en ese desocultamiento de lo ente. El segundo consiste en que el aquí, o sea la apertura, es lo que es gracias al meterse en el desocultamiento; pues bien, que haya la apertura, que el aquí sea, es lo mismo que existir (*Dasein*). Por eso Heidegger dice que el ser-aquí (o sea estar en la apertura de lo abierto) devuelve al hombre el fundamento gracias al cual puede existir<sup>24</sup>. Existir es estar expuesto en el desocultamiento de lo ente. Pues bien, estando el hombre expuesto en el desocultamiento de lo ente ocurre simultáneamente que la libertad determina para todo comportarse un estado de ánimo (*Stimmung*) relativo a lo ente en su totalidad. La libertad predispone un ánimo (*durchstimmt*) para todo comportamiento; ese ánimo precede y penetra (*greift hindurch y greift ihm vor*) a cada comportamiento, pero también a la apertura, determinándola: “el comportarse del hombre está completamente predispuesto en su ánimo por el carácter abierto de lo ente en su totalidad”<sup>25</sup>. Pese a que el ser humano no conozca la esencia del temple, su comportamiento ya está templado y mediante dicho temple se ve incorporado a lo ente en su totalidad. Ahora bien, Heidegger puntualiza que “este «en su totalidad» (...) nunca se deja comprender a partir de eso ente que se manifiesta en cada caso”<sup>26</sup>, pues la totalidad no es suma de entes. Y es que para nuestro autor aquello que desoculta lo ente en su totalidad no es el comportamiento ni el conocimiento, sino la *Gestimmtheit*. En efecto, “el hombre (...) se encuentra en toda ocasión implicado en una determinación del estado de ánimo que descubre a lo ente en su totalidad”<sup>27</sup>. Ningún comportarse conduce a la totalidad precisamente porque ya la presupone. El hombre no tiene ninguna necesidad de alcanzar el todo, porque siempre está inmerso en él, pero no cognoscitiva sino anímicamente. La relación con la totalidad se debe al temple anímico, pero no es cognoscitiva ni comportamental. De ahí que Heidegger pueda añadir lo siguiente sin contradecirse: “Sin embargo *eso que predispone un ánimo* no es que sea nada, sino que *es un encubrimiento de lo ente en su totalidad*”<sup>28</sup>. La libertad, en tanto que dejar ser a lo ente, desoculta al ente con el que se relaciona un comportamiento, pero al mismo tiempo y en la misma medida, como quiera que el comportamiento es

---

<sup>24</sup> GA 9, 189 (trad. esp. 160).

<sup>25</sup> „Das Verhalten des Menschen ist durchstimmt von der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen“. GA 9, 193 (trad. esp. 163).

<sup>26</sup> „Dieses »im Ganzen« (...) aus dem jeweils gerade offenbaren Seienden (...) läßt es sich nie fassen“. GA 9, 193 (trad. esp. 163), traducción modificada por mí.

<sup>27</sup> „Der Mensch (...) je in *eine das Seiende im Ganzen entbergende Gestimmtheit* eingelassen ist“. GA 9, 192 (trad. esp. 163), el subrayado es mío.

<sup>28</sup> „Dieses *Stimmende* jedoch ist nicht nichts, sondern *eine Verbergung des Seienden im Ganzen*“. GA 9, 193 (trad. esp. 193), el subrayado es mío.

templado y la libertad templante, oculta a lo ente en su totalidad, en su conjunto<sup>29</sup>. A esto se refiere Heidegger cuando concluye que “El dejar ser es en sí mismo y al mismo tiempo un ocultar o encubrir”<sup>30</sup>. Es decir: al mismo tiempo que deja ser a un ente, no deja ser a lo ente en su totalidad.

Pues bien, este ocultamiento, en la medida en que es un no-desocultamiento (*Un-entborgenheit*), dirá Heidegger que es la no-verdad (*Un-warhheit*) más auténtica, y que es propia de la esencia de la verdad, o sea, que pertenece a la libertad como dejar ser. Pero este encubrimiento no es una consecuencia posterior de la libertad, sino que “el encubrimiento de lo ente en su totalidad, la auténtica no-verdad, es *más antiguo* que todo carácter abierto de este o aquel ente. También es más antiguo que el propio *dejar ser*, el cual, desencubriendo, ya mantiene oculto y se comporta *ateniéndose al encubrimiento*”<sup>31</sup>. Esta mayor antigüedad del encubrimiento explica por qué la libertad recibe su esencia de una verdad más originaria que la mera concordancia y que no aparecía en el párrafo 44 de *Ser y tiempo*, donde el fenómeno más originario de la verdad se alcanzaba con la aperturidad del *Dasein*. En esta conferencia el aquí, es decir el exponente y existente meterse en la apertura de lo abierto, no es el fenómeno más originario sino que éste se atiene a su vez a algo más antiguo todavía: el ocultamiento de la totalidad del ente. Con este reconocimiento se ahonda un paso más en la esencia de la verdad, tan es así que Heidegger avisa, mediante anotación marginal, que aquí ocurre la *Kehre*<sup>32</sup>. Que esto no fuese detectado en la analítica existencial parece explicarse mediante el rasgo principal del encubrimiento<sup>33</sup>, el cual –para decirlo como Heráclito– ama ocultarse. En efecto, nuestro autor explica que en la libertad, que desencubriendo al mismo tiempo encubre, sucede que este mismo encubrimiento está a su vez soterrado u oculto.

<sup>29</sup> Heidegger señala que la expresión “en su conjunto” dicha a propósito del ente significa: „in einem ursprünglich einigenden Horizont der Zeit“. Cfr. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (Wintersemester 1929/30), GA 29/30, Frankfurt am Main, Klostermann, 1992, p. 218. (“en un horizonte temporal originalmente unificante”, Cfr. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza, 2007, p. 188).

<sup>30</sup> „Das Seinlassen ist in sich zugleich ein Verbergen“. GA 9, 193 (trad. esp. 163-164).

<sup>31</sup> „Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen, die eigentliche Un-wahrheit, ist *älter* als jede Offenbarkeit von diesem und jenem Seienden. Sie ist älter auch als das Seinlassen selbst, das entbergend schon verborgen hält und *zur Verbergung sich verhält*“. GA 9, 193-194 (trad. esp. 164), el subrayado es mío.

<sup>32</sup> *Ibid.* Sobre la *Kehre* puede consultarse el artículo de Xolocotzi “Fundamento, esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger”, *Endoxa*, vol. 20, 2005, pp. 733-744.

<sup>33</sup> Fynsk ha sugerido que lo que impide ver a Heidegger el ocultamiento (la tierra) en *Ser y tiempo* es una acentuación excesiva de la noción de producción, desde la cual –como reconocerá Heidegger en “El origen de la obra de arte”– no se puede comprender adecuadamente la obra de arte, ni la tierra (ocultamiento) que en ella se muestra. Cfr. Fynsk, Christopher, “El uso de la tierra”, en *Heidegger y el arte de verdad*, Pamplona, Cátedra Jorge Oteiza, Universidad Pública de Navarra, 2005, pp. 223-253, 229-232.



Hay por tanto dos afirmaciones: por un lado que el ocultamiento es la esencia de la verdad como desocultamiento, y por otro lado que el ocultamiento está oculto. Mientras el *Da-sein* existe, mientras la apertura está abierta, arrastra (y a la vez por ello preserva) un no-desocultamiento, una no-apertura –si así se puede decir–, o como dice Heidegger, una auténtica no-verdad, o simplemente un cierre. La apertura que somos conlleva este cierre pero sin percatarse de ello, y esto no por negligencia, sino porque darse cuenta ya es un comportamiento que, como todo comportamiento, presupone el encubrimiento y por eso no conduce a él. Este encubrimiento, más antiguo que toda apertura le preserva a ésta justo lo que le es más propio, y que Heidegger llama: “el encubrimiento de lo que está oculto en su totalidad”<sup>34</sup>, o sea: el previo cierre que toda apertura supone y arrastra, del que se alimenta y al que se atiene, y que Heidegger en adelante llamará misterio (*Geheimnis*). Pues bien, este cierre está él mismo cerrado, oculto. “En el dejar ser de lo ente en su totalidad (...) sucede que el encubrimiento aparece como lo primero que está encubierto”<sup>35</sup>. Pero si acabamos de decir que la relación con el encubrimiento de lo ente en su totalidad viene dada mediante el temple anímico, entonces ¿cómo ha podido quedar encubierto el propio encubrimiento? Heidegger responde lo siguiente: “Esta relación con el encubrimiento se esconde a sí misma en la medida en que le deja la primacía al olvido del misterio y desaparece en dicho olvido”<sup>36</sup>. Con esta mención al olvido del misterio se alcanza una noción clave porque nuestro autor pensará la historia como relación entre olvido y misterio, lo cual, como se irá mostrando en los capítulos siguientes<sup>37</sup>, es de suma importancia para la poesía.

Antes de seguir debemos dejar claro que este encubrimiento más antiguo que toda apertura no es de ningún modo el encubrimiento del que se hablaba en *Ser y tiempo*. Allí encubrir era interponer la interpretación estándar que deforma al ente y no le deja ser lo que él es, el ente está abierto pero disimulado. Aquí sin embargo se trata de un encubrimiento más antiguo que toda apertura, por tanto también más antiguo que la propia aperturidad del *Dasein* a la que pertenece la caída. En otras palabras, todo ser-en-el-mundo oculta a lo ente en su totalidad, y lo hace igualmente en su modo resuelto como en su modo caído, sólo que en el primero lo reconoce y en el segundo lo olvida. En

<sup>34</sup> „Die Verbergung des Verborgenen im Ganzen“. GA 9, 194 (trad. esp. 164).

<sup>35</sup> „Im (...) Seinlassen des Seienden im Ganzen geschieht es, daß die Verbergung als das erstlich Verborgene erscheint“. GA 9, 194 (trad. esp. 164), traducción modificada por mí.

<sup>36</sup> „Diese Verhältnis zur Verbergung verbirgt sich dabei selbst, indem es einer Vergessenheit des Geheimnisses den Vorrang läßt und in dieser verschwindet“. GA 9, 195 (trad. esp. 165).

<sup>37</sup> En el capítulo VI veremos que para nosotros, los modernos, el olvido es nuestro envío y el misterio sería nuestro cometido, siendo cometido y envío los constitutivos de la historia.

síntesis: en *Ser y tiempo* ocultamiento es disimulo, un modo deformado del estar al descubierto del ente, mientras que en “De la esencia de la verdad” ocultamiento se refiere al misterio, al encubrimiento de lo que está oculto en su totalidad.

Heidegger identifica el misterio con la no-esencia de la verdad: “La auténtica no-esencia de la verdad es el misterio”<sup>38</sup>, pero añade inmediatamente que con ello no mienta nada trivial (*Unwesen*) sino que se refiere a una esencia que ya es antes de presentarse (*vor-wesende Wesen*)<sup>39</sup>. Con la palabra *vor-wesende* Heidegger está aludiendo a una anterioridad tal que no se puede pensar otra con mayor antigüedad, pero que en modo alguno es ente, ni tampoco apertura. Según explica, ese “no” (*das »Un-«*) de la no-esencia de la verdad remite al ámbito, todavía no experimentado, de la esencia de la verdad del ser (y no sólo del ente)<sup>40</sup>. Se trata pues del cierre del que venimos hablando. Pues bien, en la medida en que ex-siste, el *Da-sein* preserva (*verwahrt*) este no-desocultamiento o encubrimiento, pero la mención del olvido permite ver que preservar no significa sólo que el *Da-sein* lo arrastre estructuralmente, sino que sugiere también la protección frente al peligro que tal olvido supone. Preservar eso más antiguo u olvidarlo son dos posibilidades existenciales del *Dasein* que se corresponden respectivamente con la resolución y la caída.

En el fenómeno del olvido se muestra que la libertad, además de exponente y existente, es también insistente. Heidegger vuelve a explicar que el hombre, absorbido en lo ente, se instala en lo habitual y corriente, se mantiene en lo que le resulta accesible y dominable, y de este modo impide que reine el encubrimiento. A este quedarse aferrado a lo ente disponible, que se basa en la libertad, Heidegger lo llama insistir, y lo describe como un ponerse terco y persistir en lo que ofrece el ente, se trata de aceptar lo ente como medida normativa. El hombre, aferrado a lo factible y accesible, permanece olvidado de lo ente en su totalidad. Las indicaciones y pautas de cada comportamiento, que se deben a la libertad, el hombre las hace suyas y se las atribuye a sí mismo “sin meditar siquiera sobre el fundamento de donde las ha tomado ni en la esencia que se las ha procurado”<sup>41</sup>. Pese a todo ello, esta primacía del olvido no elimina el misterio sino que, según nuestro autor, le presta una presencia peculiar. A saber: “en la existencia in-

<sup>38</sup> „Das eigentliche Un-wesen der Wahrheit ist das Geheimnis“. GA 9, 194 (trad. esp. 164).

<sup>39</sup> GA 9, 194 (trad. esp. 164).

<sup>40</sup> GA 9, 194 (trad. esp. 165).

<sup>41</sup> „Ohne noch den Grund der Maß-nahem selbst und das Wesen der Maßgabe zu bedenken“. GA 9 , 195 (trad. esp. 166).

sistente *predomina* el misterio, pero *en cuanto la esencia olvidada* y, por tanto, ya «in-esencial» de la verdad”<sup>42</sup>.

El insistente entregarse a lo ente accesible es pues inseparable del existente apartarse del misterio, son dos caras de un mismo fenómeno: el errar (*Irren*). Con esta palabra Heidegger nombra algo constitutivo de la apertura, del ser-aquí. Errar radica en que la existencia insistente se olvide de sí misma y por ello se confunda, consiste en pasar de largo ante el misterio. Confusión (*Beirrung*) es así el modo en que se experimenta el errar, el cual domina al hombre en la medida en que lo confunde. Cada comportamiento tiene su manera de errar en función de su carácter abierto y de su referencia (mediante la disposición anímica) a lo ente en su totalidad. Heidegger dirá que el errar oprime y mediante esa opresión se adueña del misterio. Si en la primera aproximación decía que “en general el misterio penetra y domina como tal todo el ser-aquí del hombre”<sup>43</sup>, la consideración de la insistencia en lo ente le permite precisar ahora que “en la simultaneidad de desencubrimiento y ocultamiento [que, recordemos, era la libertad] reina el errar”<sup>44</sup>. Es decir, el misterio efectivamente domina, pero no como tal, sino como misterio olvidado, como errar, como confusión. Y así ocurre que el encubrimiento de lo ente en su totalidad es lo primero que está encubierto, es decir, olvidado, porque olvido es el modo en que tal misterio nos gobierna.

A la opresión del errar y a la primacía del olvido, Heidegger contrapondrá, como en *Ser y tiempo*, la resolución. “El dejar ser a lo ente en su totalidad sólo ocurre de modo conforme a la esencia cuando, a veces, se asume en su esencia inicial. Entonces la resolución está, en el errar como tal, de camino al misterio. Entonces la pregunta por la esencia de la verdad se pregunta de modo más originario”<sup>45</sup>. Al igual que en la obra magna, la resolución ocurre raras veces y se realiza desde y contra el estado interpretativo público. Si *das Man* entiende la verdad como correspondencia, frente a ello la resolución preguntará de modo más originario por la esencia de tal correspondencia —o sea: por el dejar ser, la libertad— e incluso podría seguir preguntando por la esencia de tal

<sup>42</sup> „In der insistenten Existenz *waltet* das Geheimnis, aber *als das vergessene* und so »unwesentlich« gewordene Wesen der Wahrheit“. GA 9, 196 (trad. esp. 166), el subrayado es mío.

<sup>43</sup> „Überhaupt das Geheimnis als ein solches das Da-sein des Menschen durchwaltet“. GA 9, 194 (trad. esp. 164).

<sup>44</sup> „Im Zugleich der Entbergung und Verbergung *waltet* die Irre“. GA 9, 198 (trad. esp. 167).

<sup>45</sup> „Das Seinlassen des Seienden als eines solchen im Ganzen geschieht aber wesensgerecht erst dann, wenn es zuweilen in seinem anfänglichen Wesen übernommen wird. Dann ist die Ent-schlossenheit zum Geheimnis unterwegs in die Irre als solche. Dann wird die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ursprünglicher gefragt“. GA 9, 198 (trad. esp. 167-168), traducción modificada por mí.

esencia –por el ocultamiento–. De esta forma la resolución abriría una brecha en el olvido en que está sumido el “se” impersonal y por ello estaría en camino hacia el misterio. Heidegger no discute aquí cómo sea posible en general la resolución, pero sí deja claro que ésta consiste en disenter y en cuestionar. Sin embargo el olvido, la confusión, y el error no sólo no se disipan de un golpe, sino que son esenciales. Por eso advierte: “Este preguntar piensa la pregunta por el *ser* de lo ente, una pregunta que por su esencia conduce a la confusión y a la que, por lo tanto, no se domina en la multiplicidad de sus sentidos”<sup>46</sup>.

Heidegger señala además que el pensar del ser (*Denken des Seins*) surge de este preguntar y que en tal pensar llega a la palabra la liberación históricofundante (*geschichtegründende*) del hombre para la ex-sistencia. Esa palabra no es la expresión de un parecer, sino la bien preservada articulación (*gutverwahrte Gefüge*) de la verdad de lo ente en su totalidad<sup>47</sup>. Y es que nuestro autor en esta conferencia identifica la pregunta por el ser del ente con el inicio de la historia occidental<sup>48</sup>, una idea que se irá modificando en sus trabajos posteriores. Aunque éste no es el lugar para discutir este asunto, señalaré tan sólo que Heidegger distinguirá entre la pregunta conductora de la historia de la metafísica: “¿qué es el ente?” y la pregunta fundamental por el ser mismo, atribuyendo a la primera el comienzo y dirección del pensar occidental que soterró y olvidó la segunda. Pese a que Heidegger en “De la esencia de la verdad” no ha alcanzado aún esta diferenciación, sí vincula el comienzo de la historia con una verdad articulada por un pensar del ser nacido de la pregunta que más tarde llamará conductora. Aquí ya es la palabra del pensar del ser lo que articula la verdad entendida ahora como ocultamiento-desocultamiento. Esa articulación dice la liberación históricofundante del hombre, y además es una articulación “bien preservada”, lo cual, según lo expuesto, significa tanto arrastrada estructuralmente por el *Dasein* caído como preservada frente al olvido en el caso de que dicho *Dasein* se resuelva.

En síntesis, el hallazgo de que el ocultamiento pertenece a la esencia de la verdad, y que ésta no es simplemente aperturidad, recoge la idea de que la totalidad es in-

<sup>46</sup> „Dieses Fragen denkt die wesentlich beirrende und daher in ihrer Mehrdeutigkeit noch nicht gemeisterte Frage nach dem *Sein* des Seienden“. GA 9, 198 (trad. esp. 168), subrayado en el original.

<sup>47</sup> Cfr. GA 9, 198-199 (trad. esp. 168).

<sup>48</sup> Cfr. GA 9, 190 (trad. esp. 161).

accesible como tal, nunca se abre todo, sino que la apertura es siempre parcial<sup>49</sup>. Pese a que el ocuparse circunspectivo no abre meramente un ente, sino una zona o totalidad respeccional dentro de la cual el ente tiene sentido, dicha zona no es todo lo que hay sino que esa apertura lo es sólo de una parte, mientras que el todo queda en la oscuridad, contra la cual se ejerce todo trato con lo ente (sea circunspectivo o solícito). Dicha oscuridad es lo que todo trato deja necesariamente atrás para existir. Ahora bien, mientras que una existencia caída la olvidaría como algo que ya pasó, una existencia resuelta no la dejaría atrás como simple pasado (*Vergangenheit*), sino que la asumiría como lo que todavía es esenciante, y esto hasta tal punto que, por andarlo cargando, resulta que tal modo de existir se atiene y dirige precisamente hacia tal oscuridad, o como le gusta decir a Heidegger: *zum Tode*. Y es que un cierre limita la apertura de principio a fin, pero estos –principio y fin– no pueden comprenderse como un ente abierto dentro de la apertura, sino que sólo son pensables a partir de la apertura misma entendida como tránsito de uno a otro. Pensar en lo anterior a la apertura que somos se hace con la clara intención de subrayar que no somos lo primero, y la oportunidad de hacerlo la brinda nuestra condición de arrojado. De ahí que sea un temple anímico no trivial, sino fundamental (*Grundstimmung*), lo que nos advierte del ocultamiento de lo ente en su totalidad. A su vez pensar en lo posterior a la apertura tiene la clara intención de insistir en lo precario y frágil de la misma, lo cual se muestra en la posibilidad irrespectiva e insuperable de la muerte. En suma, si en *Ser y tiempo* se insistía en que somos aperturidad, ahora en “De la esencia de la verdad” se acentúa que la aperturidad está en un cierre previo no menos esencial que la gobierna y al cual se atiene.

### 3. Decir el ocultamiento, temple anímico y límite de la filosofía

Con la exposición desarrollada hasta aquí hemos visto que la esencia de la verdad radica en un ocultamiento más antiguo que toda apertura y que él mismo se preserva oculto en el propio *Da-sein* el cual está de ese modo dominado por el misterio, si bien éste opera en el error como misterio olvidado. También hemos podido ver que el enunciado no era más que un fenómeno secundario respecto de esa apertura previa y que ésta en su abrir ya se atiene siempre al misterio. Enunciar es un comportamiento referido a un ente cuyo desocultamiento no se debe a él mismo sino a la previa aperturidad del

---

<sup>49</sup> Así lo ha sostenido Teresa Oñate en “La cuestión del sujeto en el pensamiento de Heidegger”, en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, vol. V, 1985, Universidad Complutense de Madrid, pp. 259-292. Cfr. p. 285, donde puede leerse: “sólo una verdad parcial es histórica (y real) mientras que un desvelamiento-revelación absolutos es *necesariamente* a-temporal (metafísico)”, subrayado en el original.

*Dasein* que lo deja ser como el ente que él es. Por tanto nunca a ningún enunciado le será posible decir la esencia de la verdad puesto que él mismo la presupone y le queda necesariamente a trasmano<sup>50</sup>. Con esta observación el problema para decir la esencia de la verdad no ha hecho más que empezar: el ocultamiento no puede decirse mediante enunciados, ya que éstos tan sólo hacen ver al ente en su estar al descubierto.

En el último párrafo de la conferencia “De la esencia de la verdad” Heidegger parece hacer balance de su esfuerzo y del resultado alcanzado:

En el concepto de “esencia” la filosofía piensa el ser. Si se remite la interna posibilidad de la conformidad de un enunciado a la libertad existente del dejar ser, en cuanto su “fundamento”, y si, asimismo, se remite por anticipado al inicio esencial de este fundamento en el encubrimiento y el error, obtendremos una indicación de cómo la esencia de la verdad no es una vacía “generalidad” de una universalidad “abstracta” sino eso único que se oculta y encubre en la historia también única del desencubrimiento del “sentido” de lo que llamamos ser y que desde hace largo tiempo estamos acostumbrados a pensar como lo ente en su totalidad<sup>51</sup>.

Heidegger resume su trabajo en torno a la esencia de la verdad como una doble remisión del enunciado a la libertad (es decir, de la verdad como correspondencia a la verdad como apertura) y de ésta al ocultamiento<sup>52</sup>. Con ello, según dice, no se alcanza un resultado positivo, sino tan sólo la indicación de que la esencia de la verdad –según este texto llamada sentido del ser o lo ente en su totalidad– está oculta en la historia del pensamiento y además le queda oculta a esta historia. Es decir, la tradición filosófica no ha planteado suficientemente la pregunta por la esencia de la verdad, de tal modo que

<sup>50</sup> Acaso pueda comprenderse desde aquí la afirmación de Gadamer que dice: „Es ist nicht möglich, immer nur in der Erkenntnis fortzuschreiten, ohne damit auch mögliche Wahrheit aus der Hand zu geben“. Cfr. „Was ist die Wahrheit?“, en *Gesammelte Werke*, Band 2, *Hermeneutik II, Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*, Tübingen, Mohr, 1993, pp. 44-56, 51. “No es posible avanzar en el conocimiento sin dejar a trasmano una posible verdad”. Cfr. “¿Qué es la verdad?” (1957) en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 2004, p. 57).

<sup>51</sup> Im Begriff des »Wesens« aber denkt die Philosophie das Sein. Die Rückführung der inneren Möglichkeit der Richtigkeit einer Aussage auf die ek-sistente Freiheit des Seinlassens als ihren »Grund«, insgleichen die Vordeutung auf den Wesensanfang dieses Grundes in der Verbergung und der Irre, möchten darauf zeigen, daß das Wesen der Wahrheit nicht das leere »Generelle« einer »abstrakten« Allgemeinheit ist, sondern das sich verbergende Einzige der einmaligen Geschichte der Entbergung des »Sinnes« dessen, was wir das Sein nennen und seit langem nur als das Seiende im Ganzen zu bedenken gewohnt sind. GA 9, 200 (trad. esp. 169).

<sup>52</sup> Haremos bien en notar que aquí hay tres niveles –si podemos hablar así– a saber: lo ente, la apertura, y el ocultamiento. Estos tres niveles corresponden a la obra de arte, el mundo y la tierra; de hecho, que tierra es el ocultamiento lo dice Heidegger al hilo de su interpretación de Hölderlin en GA 39, 242 (trad. esp. 211).

ésta habría quedado soterrada, y pese a ello operativa; pero además dicha tradición no se percató de tal insuficiencia. No obstante, la historia de la metafísica es relevante justo porque en ella se encubrió el encubrimiento. La conferencia ha dado la indicación de que la verdad no es, como entendió la tradición, lo general y lo universal, lo válido siempre y para todos, con lo que parece estar indicando que será más bien histórica y estará –como señalé– articulada por la palabra del pensar del ser. Sin embargo, precisamente por permanecer ajena a esta cuestión, la tradición metafísica no dice el ocultamiento, ni conoció siquiera el problema que tal empresa conlleva; de hecho el enunciado fue uno de sus hilos conductores.

Ahora bien, ¿acaso la conferencia “De la esencia de la verdad” no consta de enunciados? Imaginemos por unos segundos al profesor Heidegger pronunciando las palabras de su ponencia... „*In der ek-sistenten Freiheit des Daseins ereignet sich die Verbergung des Seienden im Ganzen, ist die Verborgenheit*“. ¿No es esto un enunciado?, ¿qué ha pasado aquí?, ¿qué lenguaje está empleando Heidegger?, ¿ha dicho la esencia de la verdad, el ocultamiento? Ciertamente es posible leer este texto a la manera de Carnap como si se tratara de una serie de enunciados que no tienen sentido porque carecen de referencia<sup>53</sup>, pero nuestra exposición sobre el carácter descubridor del enunciado lo desaconseja porque, si el ocultamiento no es ente, entonces no podrá decirse enunciativamente. Intentarlo supondrá siempre el atropello de su carácter ontológico, ya que quedará mostrado como un ente. Pero si las palabras “es el encubrimiento” no constituyen un enunciado, entonces ¿cómo entenderlas?

Durante los años '20 Heidegger desarrolló la noción de indicación formal (*formal Anzeige*) como una herramienta metodológica pensada para corregir el modo exclusivamente teórico de ver un fenómeno recuperando su vertiente ejecutante y su facticidad<sup>54</sup>. Y en el curso de 1929/30 *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo finitud soledad*, dictado en la misma época que nuestra conferencia, Heidegger advierte que todos los conceptos filosóficos son formalmente indicativos (*formal anzeigend*) y

<sup>53</sup> Cfr. Carnap, Rudolf, “Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, *Erkenntnis*, II, 1932, pp. 219-241. Sobre este asunto puede verse el epígrafe 4 del prólogo censurado de Franco Volpi a la edición italiana de los *Beiträge zur Philosophie* y publicado en España bajo el título *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*, Madrid, Maia, 2010, pp. 79-84. Cfr. además GA 9, 70 ( trad. esp. 68) y Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik* (Sommersemester 1935), GA 40, Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, pp. 227-228, donde Heidegger mide sus diferencias con Carnap.

<sup>54</sup> Una exposición de las indicaciones formales puede encontrarse en mi artículo: Lorente Martínez, Sergio, “Hermenéutica como método de la ontología fundamental”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n. 56, 2012, pp. 121-137, especialmente pp. 130-132.

que señalan la tarea de una transformación de la comprensión y de la existencia<sup>55</sup>. El texto que acabamos de resaltar insiste en que el cuestionamiento de la esencia de la verdad ha proporcionado una indicación (*Zeige*). Y es que si ocultamiento es un concepto filosófico, habrá que tomarlo como una indicación formal. Pero ¿acaso con el ocultamiento se incorpora la vertiente ejecutante al fenómeno de la verdad? Sí, pero no de la verdad como correspondencia, sino de la libertad, es decir: el fenómeno de la apertura acontece ocultando, por lo que el ocultamiento pertenece a la vertiente ejecutante de la aperturidad. Ahora bien, si aceptamos que el lenguaje filosófico no es enunciativo sino formalmente indicativo, con eso ¿dice el misterio? En lo que sigue se irá mostrando que, pese a indicar una tarea, la filosofía no la realiza. Indicar una ejecución (*Vollzug*) no es ejecutar (*vollziehen*).

Durante la exploración de la esencia de la verdad lo que nos condujo al reconocimiento del ocultamiento fue el temple anímico. Heidegger señalaba que el dejar ser a lo ente predispone un ánimo para todo comportamiento y ese ánimo lo penetra y precede determinando cada vez su apertura. En otras palabras, lo que nos “pone en conexión” con lo ente en su totalidad no es la razón, el entendimiento, la conciencia, la reflexión, ni tampoco la circunspección, sino antes que todos ellos los temples anímicos. Esa conexión naturalmente no consiste en conocer ni en juzgar, por lo que no podrá ser evaluada en términos de verdadero o falso, ni tampoco ser comprobada objetivamente. Todo eso se queda demasiado corto<sup>56</sup>. Aquello que la existencia preserva, el ocultamiento de lo ente en su totalidad, le está anunciado mediante su disposición afectiva. Repase-mos pues algunos pasajes de Heidegger para recoger los rasgos principales de las *Stimmungen*<sup>57</sup>.

En el § 29 de *Ser y tiempo*, Heidegger destaca tres características: en primer lugar los estados de ánimo abren al *Dasein* como aquel ente al que le está confiado su ser, nombran la facticidad de la entrega a sí mismo, esto es, la condición de arrojado de este ente en su ahí, en su apertura. En segundo lugar el temple anímico no viene de dentro del alma ni de fuera de ella sino que, como forma del estar-en-el-mundo, emerge desde

<sup>55</sup> Cfr. GA 29/30, 423-30 (trad. esp. 351-356).

<sup>56</sup> „Die Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens viel zu kurz tragen gegenüber dem ursprünglichen Erschließen der Stimmungen, in denen das Dasein vor sein Sein als Da gebracht ist“. GA 2, 134 “Las posibilidades de apertura del conocimiento quedan demasiado cortas frente al originario abrir de los estados de ánimo en los cuales el *Dasein* queda puesto en su ser ante su Ahí”. (trad. esp. 159).

<sup>57</sup> Para una visión sintética puede consultarse: Adrián Escudero, Jesús, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico (1912-1927)*, Barcelona, Herder, 2009, p. 159 y pp. 53-55.



éste mismo, por eso ya siempre lo ha abierto en su totalidad. En tercer lugar Heidegger señala que la disposición afectiva abre un mundo y permite que seamos afectados por lo ente que comparece desde tal mundo, a esto lo llama estar el *Dasein* consignado a un mundo.

En el curso de 1929/30, en el marco de una interpretación del aburrimiento, Heidegger mostrará que los temples anímicos remiten al hombre a su *Dasein* y le abren la posibilidad de una existencia auténtica. Entre otras cosas señala que “el temple de ánimo no es un ente: es, positivamente, una manera fundamental, *el modo fundamental como el Dasein es en tanto que Dasein*”, y, por este motivo, añade: “no es lo más inconstante, sino lo que da a la existencia, desde el fondo, *consistencia y posibilidad*”<sup>58</sup>. A continuación sostiene nuestro autor que no son, como suele creerse, fenómenos concomitantes del pensamiento, sino que “los temples de ánimo son el ‘presupuesto’ y el ‘medio’ del pensar y el actuar. Eso significa [continúa Heidegger] que se remontan más originalmente en nuestra esencia, que sólo en ellos nos alcanzamos a nosotros mismos como un ser-ahí”<sup>59</sup>. Durante estas lecciones Heidegger se esfuerza en recordar a sus oyentes que el temple de ánimo revela al *Dasein* en el modo como él es, como se encuentra consigo mismo, con los otros y con las cosas, y que el temple es capaz de tal revelación porque se alza desde el fondo de la esencia del *Dasein*<sup>60</sup>. El temple de ánimo no es nada subjetivo sino que es el modo de nuestro estar con otros (*unseres Miteinander-Daseins*)<sup>61</sup>. Gracias a él se manifiesta el *Dasein* en nosotros, esto es, “nos hace manifiesto *lo ente en su conjunto*, y a nosotros mismos como hallándonos en medio de él. Estar templado (...) es el *ser sacado* a la manifestabilidad (*Offenbarkeit*) respectivamente específica de lo ente en su conjunto, y eso significa a la manifestabilidad del *Dasein* en cuanto tal”<sup>62</sup>. Este “en su conjunto”, afirma Heidegger, es inasible para el concepto porque es tan inmediato que no hay distancia para contemplarlo. Los temples anímicos son más bien

<sup>58</sup> „Die Stimmung kein Seiendes ist: Sie ist positiv eine Grundart, die *Grundweise, wie das Dasein als Dasein ist*. (...) ist sie nicht das Unbeständigste, sondern das, was dem Dasein von Grund auf *Bestand und Möglichkeit* gibt“. GA 29/30, 101 (trad. esp. 98), subrayado en el original.

<sup>59</sup> „Die Stimmungen sind die »Voraussetzung« und das »Medium« des Denkens und Handelns. Das sagt soviel wie: Sie richten ursprünglicher in unser Wesen zurück, in ihnen treffen wir erst und selbst als ein Da-sein“ GA 29/30, 102 (trad. esp. 99).

<sup>60</sup> GA 29/30, 238 (trad. esp. 204).

<sup>61</sup> GA 29/30, 100 (trad. esp. 97) y Heidegger, Martin, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Sommersemester 1934), GA 38, Frankfurt am Main, Klostermann, 1998, p. 155 (sin traducción al español).

<sup>62</sup> „Die Stimmung macht gerade *das Seiende im Ganzen* und uns uns selbst als inmitten desselben befindlich offenbar. Das Gestimmtsein und die Stimmung ist (...) das *Hinausgetragenwerden* in die je spezifische Offenbarkeit des Seienden im Ganzen, und das sagt: in die Offenbarkeit des Daseins als solchen“. GA 29/30, 410 (trad. esp. 341), subrayado en el original.

“como una atmósfera en la que nos sumergiéramos y por la que luego fuéramos templados”<sup>63</sup>, descripción similar a la que se halla en la *Hölderlin-Vorlesung* de 1934/35 donde dice que el temple es “lo poderoso envolvente que nos sobreviene a una a nosotros y a las cosas”<sup>64</sup>.

Además en ambos cursos Heidegger señala que los temples anímicos están enraizados en la temporalidad de la existencia<sup>65</sup>, una idea que también se encuentra en su *Logik-Vorlesung* de 1934 titulada *Lógica como pregunta por la esencia del lenguaje*. Allí Heidegger sostiene que “los temples (...) son acontecimientos fundamentales del poder del tiempo en los cuales nuestro *Dasein* está *originariamente*. Los temples son aquello gracias a lo cual nos abrimos o también nos cerramos a lo ente del modo más profundo, más amplio y más originario”<sup>66</sup>. Este modo en que nos abrimos a lo ente se menciona en otro pasaje del curso de lógica donde dice: “Malinterpretamos el temple porque no queremos ver que precisamente el temple nos pone en la totalidad del ente, que él delimita de antemano por primera vez el círculo de lo ente correspondiente en tanto que lo abre y lo mantiene abierto”<sup>67</sup>. A esta delimitación previa y primera Heidegger la llamará exposición (*Aussetzung*): “gracias al temple estamos *expuestos* en el ser”<sup>68</sup>. Teniéndolo en cuenta se entiende mejor que si la libertad puede ser exponente es porque está templada. Que el temple sea la temporalización del tiempo originario es relevante porque la expresión “*im Ganzen*”, según señala Heidegger en el curso de metafísica de 1929/30<sup>69</sup>, se refiere en realidad al horizonte del tiempo. “Todo el horizonte temporal es la condición de

<sup>63</sup> „Wie eine Atmosphäre, in die wir je erst eintauchten und von der wir dann durchstimmt würden“. GA 29/30, 100 (trad. esp. 98).

<sup>64</sup> „Die Stimmungen sind das durchgreifend umfangende Mächtige, die in eins über uns und die Dinge kommen“. GA 39, 89 (trad. esp. 88).

<sup>65</sup> Cfr. GA 39, 109 y 117 (trad. esp. 103 y 109); y GA 29/30, § 32, y p. 201 (trad. esp. 175) donde se puede leer: „Denn wir sehen, die Langeweile ist, je tiefer sie wird, um so völliger in der Zeit verwurzelt – in der Zeit, die wir selbst sind“. “Vemos que el aburrimiento, cuanto más profundo se hace, tanto más plenamente está enraizado en el tiempo, en el tiempo que nosotros mismos somos”. Para un estudio pormenorizado de las relaciones entre *Grundstimmung* y *Zeitlichkeit* en relación con la poesía puede consultarse el libro de Stephanie Bohlen *Die Übermacht des Seins. Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur und Hölderlins Dichtung des Heiligen*, Berlin, Duncker und Humblot, 1993, pp. 220-240.

<sup>66</sup> „Stimmungen (...) sind Grundgeschehnisse der Macht der Zeit, in denen unser Dasein *ursprünglich* ist. Die Stimmungen sind dasjenige, kraft dessen wir aus unserem Wesen heraus und am tiefsten und weitesten und ursprünglichsten dem Seienden öffnen oder auch verschließen“. GA 38, 130, subrayado en el original.

<sup>67</sup> „Wir mißdeuten die Stimmung, weil wir nicht sehen wollen, daß gerade die Stimmung uns in das Ganze des Seienden versetzt, daß sie im vorhinein den Umkreis des Seienden jeweils erst umgrenzt, indem sie den Umkreis des Seienden eröffnet und offenhält“. GA 38, 151.

<sup>68</sup> „Kraft der Stimmung sind wir *aufgesetzt* in das Sein“. GA 38, 152, subrayado en el original. Esta idea también se recoge en el curso sobre Hölderlin, Cfr. GA 39, 141 y ss. (trad. esp. 127 y ss.).

<sup>69</sup> Cfr. GA 29/30, 218-219 (trad. esp. 188-189).

posibilidad de la manifestabilidad de lo ente en su conjunto”<sup>70</sup>. En suma, temple, totalidad, y tiempo son nociones arracimadas.

En resumen, no se trata de que el alma, el yo, o el sujeto, tengan sentimientos que borbotan en su interior, sino que la existencia entera está templada, atravesada por los temples en toda su amplitud. Su ahí, es decir toda la estructura extática del ser-en-el-mundo (lo cual incluye esencialmente el haber-sido y el ser-posible), todo trato con lo ente y todo lo que comparezca desde el mundo, nosotros, los otros, y las cosas, todo ello está templado. La totalidad, que le queda oculta a todo comportamiento, resulta sin embargo manifiesta a la existencia mediante su encontrarse afectivamente dispuesto.

Dado que el temple de ánimo es el modo fundamental como el *Dasein* es, cabe pensar que si aquél cambia éste también lo hará, y en este sentido leemos:

Porque el *Dasein*, en tanto que es, está templado, por ello el temple sólo podrá ser reorientado cada vez por un contratemple y sólo un temple fundamental es capaz de suscitar a fondo una conversión de temple, es decir, un cambio de *Dasein* equivalente a una completa mutación de la exposición al ente y, con ello, a una re-acuñación del ser<sup>71</sup>.

Puesto que el temple está enraizado en el tiempo –vale decir en la existencia– e implica una mención a lo ente en su totalidad, al ocultamiento, y considerando además que abre el mundo, un cambio de temple ha de equivaler a un cambio de comprensión de ser, de exposición en lo ente, de apertura. El *Dasein* modificará todas sus relaciones con lo ente, o sea su posición fundamental. A eso se refiere Heidegger cuando en el curso sobre Hölderlin dice que una *Grundstimmung* circunscribe un lugar metafísico<sup>72</sup>. Pero nótese ante todo que, si el temple es el medio y el presupuesto de todo pensar y actuar, un cambio de *Dasein* nunca podrá provenir del pensamiento, tampoco del de un filósofo, sino de un temple contrario. El temple no parte del pensamiento, sino al revés: éste

<sup>70</sup> „Der volle Zeithorizont sei die Bedingung der Möglichkeit der Offenbarkeit des Seiende im Ganzen“. GA 29/30, 219 (trad. esp. 189).

<sup>71</sup> „Weil das Dasein –sofern es ist– gestimmt ist, deshalb kann die Stimmung je nur durch eine Gegenstimmung umgestimmt werden, und eine Umstimmung von Grund aus vermag nur eine Grundstimmung zu erwirken, d. h. ein Wandel des Daseins, der gleichkommt einer gänzlichen Umschaffung der Ausgesetztheit in das Seiende und damit einer Umprägung des Seyns“. GA 39, 142 (trad. esp. 128).

<sup>72</sup> Cfr. GA 39, 139 (trad. esp. 125).

ya está templado<sup>73</sup>. Lo que significa que un cambio de *Dasein* no podrá darlo nunca la filosofía.

De hecho, en el curso de metafísica Heidegger muestra el potencial de los temples anímicos mediante una meticulosa interpretación del aburrimiento, lo que le permite sugerir que despertemos *Grundstimmungen* y nos entreguemos a su poder revelador. Ello nos pondrá en situación de asumir nuestra condición de arrojado y alcanzar una comprensión auténtica de nuestro *Dasein*. Pero en este curso Heidegger entiende la filosofía –cuyo lenguaje era, según dijimos arriba, indicativo formal– como un esfuerzo no por describir la conciencia, sino por “conjurar el *Dasein* en el hombre”<sup>74</sup>. Se trataría de que el ser humano asuma su existencia y que ésta se manifieste en su verdad. La tarea de la filosofía tiene la forma de un “salto desde donde retrocedemos al origen”<sup>75</sup>, lo que también veíamos en *Ser y tiempo* como un pensar hacia el contexto ontológico. Ese retroceso se logra dejándonos temprar por un *Grundstimmung*, que también en la obra magna tenía una especial significación metodológica<sup>76</sup>. Con ello el decir filosófico no se convierte en un mero hablar sobre temples, sino que indica formalmente hacia la tarea de asumir el *Dasein*. Heidegger explicará que un concepto filosófico señala hacia el instante, el cual viene anunciado en el templo anímico<sup>77</sup>. Pero nuestro pensador hace la siguiente observación sobre el alcance filosófico:

Este preguntar [filosófico] nos lleva al *borde* de la posibilidad: de la *posibilidad* de volver a darle a la existencia *realidad*, es decir, su *existir*. Pero entre este borde extremo de la posibilidad y la realidad de la existencia hay ciertamente una línea fina, aquella línea de la que uno jamás puede salirse, pero aquella línea que el hombre sólo se salta si le da a su existencia una sacudida. De este borde de lo posible a la sacudida hacia la realidad sólo conduce el actuar individual mismo: el instante. El filosofar, por el contrario, sólo puede conducir hasta el borde [de la posibilidad de existencia auténtica]: *siempre se queda en lo penúltimo*. (...) Este preguntar [el de la filosofía] siempre *puede servir sólo para llamar la atención sobre aquel temple de ánimo fundamental*, es decir, para volver a hacer manifiesta la existencia en el hombre de hoy<sup>78</sup>.

<sup>73</sup> Pueden leerse al respecto las inteligentes reflexiones de Xolocotzi sobre la afectividad del pensar en su trabajo *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*, Madrid, Trotta, 2012, pp. 34-42.

<sup>74</sup> „Das Dasein im Menschen zu beschwören“. GA 29/30, 258 (trad. esp. 222).

<sup>75</sup> „Absprung, von dem aus wir in der Ursprung zurückgehen“. GA 29/30, 489 (trad. esp. 400).

<sup>76</sup> Cfr. GA 2, 139 (trad. esp. 163).

<sup>77</sup> GA 29/30, 224 y 246 (trad. esp. 192 y 210).

<sup>78</sup> „daß uns dieses Fragen an den *Rand* der Möglichkeit bringe, der *Möglichkeit*, dem Dasein wieder *Wirklichkeit*, d. h. seine *Existenz* zu geben. Aber zwischen diesem äußersten Rande der Möglichkeit und

La filosofía se queda en lo penúltimo. Pese a sus esfuerzos no cambia al *Dasein*, ni reacuña el ser, ella puede llamar la atención sobre un *Grundstimmung* y mediante él hacer manifiesto el *Dasein*, pero no puede templarlo, sólo puede enseñarnos a “no actuar contra lo esencial en el *Dasein*”<sup>79</sup>. Ahora bien ¿la filosofía dice el ocultamiento, aunque no sea más que de modo indicativo formal? Si lográsemos despertar un temple fundamental y apropiarnos de su poder revelador estaríamos en condiciones de seguir la indicación dada en “De la esencia de la verdad” y comprender así el concepto filosófico de ocultamiento como una indicación formal pensada para recuperar la vertiente ejecutante del fenómeno de la libertad, la cual abre ocultando. Pero, a mi juicio, como en toda indicación formal, la realización seguiría pendiente. Una indicación formal no realiza la tarea de asumir la existencia, tan sólo la indica, insta a cumplirla, es una exhortación nada más. De ahí que la filosofía se quede en lo penúltimo. En otras palabras, si entendemos que cuando Heidegger dice en su conferencia aquello de “... *ist die Verborgenheit*” ha dado con ello una indicación formal, entonces lo que desde luego no acontece en esa palabra es el ocultamiento de lo ente en su totalidad. Más bien éste ha tenido ya que acontecer para que pueda ser siquiera formalmente indicado. La filosofía no produce la resolución, sino que en todo caso sería al contrario: un *Dasein* resuelto podría pensar esencialmente.

#### 4. Misión de la poesía

Si sólo un *Gegenstimmung* puede reorientar un temple, cambiar el *Dasein*, y reacuña el ser, entonces los cursos de 1929/30 y de 1934/35 pueden leerse como sendas interpretaciones de temples contrarios. En el primero Heidegger sostiene que el aburrimiento es el temple fundamental que domina nuestra existencia actual y lo describe como una falta de opresión (*Bedrängnis*). Allí puede leerse: “lo que oprime profunda y ocultamente es, más bien, *la falta de opresión esencial de nuestra existencia en su conjunto*. La falta de opresión esencial de la existencia es el *vacío en su conjunto*. (...) Este

---

der Wirklichkeit des Daseins ist freilich eine dünne Linie, jene Linie, über die man nie hinweggleiten kann, aber jene Linie, die der Mensch nur überspringt, wenn er seinem Dasein einen Ruck gibt. Von diesem Rand des Möglichen in den Ruck zur Wirklichkeit führt nur das einzelne Handeln selbst - der *Augenblick*. Das Philosophieren dagegen kann nur bis an den Rand führen; *es bleibt immer im Vorletzten*. (...) Dieses Fragen *kann immer nur dazu dienen, auf jene Grundstimmung aufmerksam zu machen*, d. h. aber, im heutigen Menschen das Dasein wieder offenbar zu machen“. GA 29/30, 257 (trad. esp. 222), el subrayado es mío. Cfr. también GA 29/30, 510 (trad. esp. 416).

<sup>79</sup> „Nichtentgegenhandeln dem Wesentlichen im Dasein“. GA 29/30, 257 (trad. esp. 222).

*ser dejados vacíos* vibra al cabo en nuestra existencia, cuyo vacío es la falta de opresión esencial. En nuestra existencia falta el *misterio*<sup>80</sup>. Sin embargo en el otro curso Heidegger interpreta el temple desde el que poetiza Hölderlin –en el que nosotros todavía no estamos– como sagrada opresión doliente gracias a la cual experimentaríamos la huida de los dioses que ya han sido y resistiríamos la presión de los dioses venideros que nos apremian. Si consideramos que para Heidegger nos encontramos actualmente templados por la falta de opresión, parecerá menos sorprendente que quien redactó *Ser y tiempo* se dedique a leer a Hölderlin, ya que éste poetiza desde el temple opuesto: la sagrada opresión. En su poesía habría encontrado, al parecer, la posibilidad de una reorientación del temple anímico y con ello de una reacuñación del ser, ya que nuestro actual aburrimiento y falta de opresión contrastan con la sagrada opresión doliente desde la cual canta el suabo. Adviértase además que, dado que el temple es la manera de estar con otros, la antedicha transformación del *Dasein* no podrá consistir sólo en una mera anécdota de índole personal o privada. No se transformaría un individuo sino el mundo y la manera de estar en él. Por ello Heidegger enfatizará los versos 56-60 del poema “Como cuando en día de fiesta” según los cuales la palabra poética ha de poners<sup>81</sup> e en el *Dasein* de un pueblo. Todo ello será abordado más despacio especialmente en los capítulos III y VI.

Menos sorprendente todavía resultará la dedicación a la poesía si se considera que su misión es, según Heidegger, decir el misterio. Ello permite intuir que la necesidad interna<sup>82</sup> que empujó al pensar a un diálogo con el poetizar está relacionada precisamente con el problema de cómo decir el misterio. En la *Hölderlin-Vorlesung*, comentando los versos 46-47 del himno “El Rin” que dicen: “un enigma es lo puramente brotado. Incluso/ al canto apenas le es permitido revelarlo”<sup>83</sup>, dice Heidegger:

<sup>80</sup> „Das zutiefst und verborgen Bedrängende ist vielmehr: *das Ausbleiben einer wesenhaften Bedrängnis unseres Daseins im Ganzen*. Das Ausbleiben der wesenhaften Bedrängnis des Daseins ist die *Leere im Ganzen* (...). Diese *Leergelassenheit* schwingt am Ende in unserem Dasein, deren Leere ist das Ausbleiben einer wesenhaften Bedrängnis. Das *Geheimnis* fehlt in unserem Dasein“. GA 29/30, 244 (trad. esp. 209), subrayado en el original.

<sup>81</sup> A lo largo de la *Hölderlin-Vorlesung* de 1934/35 (GA 39) Heidegger se refiere a estos versos en múltiples ocasiones, en las páginas: 30, 61, 67, 189 y 281. (trad. esp. 42, 65, 70, 171 y 239). También los cita en la conferencia “Hölderlin y la esencia de la poesía”, GA 4, 44 (trad. esp. 49).

<sup>82</sup> GA 4, 7 (trad. esp. 9).

<sup>83</sup> „Ein Räthsel ist Reinentsprungenes. Auch/ der Gesang kaum darf es enthüllen“. GA 39, 156 (trad. esp. 139).

El misterio es la intimidad, pero ésta es el ser mismo, la bienaventurada-enemistad de los poderes antagónicos, en cuya enemistad se decide acerca de los dioses y la tierra, los hombres y todo lo hecho. La poesía, en cuanto fundación del ser, es la fundante apertura de la intimidad, y esto no dice otra cosa que: poesía es esencialmente el apenas-permitido-develar el misterio. (...) Esta misión, el apenas-permitido-develar el misterio de lo puramente brotado, es *la* misión poética, sencillamente la única<sup>84</sup>.

En este pasaje se encuentra la conocida tesis heideggeriana de que la poesía es fundación del ser y que encierra una decisión acerca de tierra, dioses, hombres y todo lo ente. Todo ello se irá aclarando en los capítulos siguientes. Subráyese ahora que la poesía tiene la misión de decir el misterio. Pero ¿cómo lo hace? Recordemos que, según lo explicado arriba, un enunciado entraña una reducción de la situación hermenéutica<sup>85</sup>; si la poesía ha de decir el misterio como tal entonces dicha reducción no parece lo más conveniente. A este respecto Heidegger señala en el curso del '29/30 que uno de los errores más frecuentes de la filología es entender los poemas como si fueran lenguaje apofántico<sup>86</sup>. Pero ¿entonces la poesía dice el misterio mediante indicación formal? Antes de ensayar una contestación, quiero citar dos pasajes más del curso sobre Hölderlin. El primero, además de encaminar una posible respuesta, confirma que no hay un cambio de problemática, es decir, que, pese al lustro que separa ambas lecciones, por misterio se sigue entendiendo la esencia de la verdad como ocultamiento:

Se inaugura aquí una nueva mirada a la esencia de la verdad, que es propia de una poesía tal y, por ende, [se inaugura una nueva mirada] a la esencia del lenguaje poético originariamente fundador. Si tomamos ya, y en general, el lenguaje por su capacidad expresiva, entonces éste no debe, precisamente aquí, expresar, sino dejar no dicho lo indecible y, ciertamente, en él y a través de su decir.

Si hay que buscar la esencia de la verdad en la patencia del ente, entonces se evidencia el ocultamiento y velamiento como un modo propio de la patencia. El misterio no es una barrera que está más allá de la verdad, sino que él mismo es la suprema forma de la verdad; pues para dejar que el misterio sea verdaderamente lo que es, ocultante salvaguarda del auténtico ser, el misterio debe ser patente como tal. Un misterio que no se llega a conocer en su poder velante, no es tal. Cuanto

---

<sup>84</sup> „Das Geheimnis ist die Innigkeit, diese aber das Seyn selbst, die Feind-seligkeit der widerstreitenden Mächte, in welcher Feindschaft es über die Götter und die Erde, die Menschen und alles Gemächte zur Entscheidung kommt. Dichtung ist als Stiftung des Seyns die gründende Eröffnung der Innigkeit, und das sagt nicht anders als: Dichtung ist wesentlich das Kaum-enthüllen-dürfen des Geheimnisses. (...) Dieser Auftrag zum Kaum-enthüllen-dürfen des Geheimnisses des Reinentsprungenen ist *der* dichterische Auftrag schlechthin, der einzige“. GA 39, 250-251 (trad. esp. 217).

<sup>85</sup> GA 2, 158 (trad. esp. 181).

<sup>86</sup> GA 29/30, 438 (trad. esp. 363).

más alto es el saber acerca del velamiento y cuanto más genuino el decir de él como tal, tanto más intacto permanece en su poder ocultante. El decir poético del misterio es la *negación*<sup>87</sup>.

Pocas líneas después de este texto explica Heidegger que con esta negación se refiere a “un desplazamiento de lo auténticamente a decir”<sup>88</sup>. Pese a no ser enunciativo, el decir poético del misterio será al menos semántico. En las lecciones de metafísica de 1929/30 Heidegger interpretaba que, cuando Aristóteles dice que todo logos es semántico<sup>89</sup>, eso significa que “todo hablar pone en la dimensión de la comprensibilidad, es más, el discurso y el lenguaje constituyen esta dimensión de la comprensibilidad, del mutuo expresarse, pedir, desear, preguntar, narrar. El discurso da a entender y exige comprensión”<sup>90</sup>. Sin embargo lo que el decir poético originario da a entender es precisamente el misterio. Así se puede leer en las lecciones sobre Hölderlin: “llevar-a-comprensión el misterio es un develar, pero uno tal que sólo se puede consumir en el canto, en la poesía”<sup>91</sup>. Si ese develar no tiene la forma de una proposición, ¿cómo opera? Del texto anterior puede colegirse que el lenguaje poético, para dejar que el misterio sea patente y sea lo que es, ha de lograr que su poder velante quede intacto, por ello tal lenguaje no expresa sino que deja no dicho, desplaza lo propiamente a decir. El segundo texto que quería citar muestra que Heidegger no es ajeno a las dificultades para decir el ocultamiento, pues hace mención expresa de ellas en estos términos:

<sup>87</sup> Hier eröffnet sich ein neuer Blick in das Wesen der Wahrheit, die einer solchen Dichtung eignet, und demzufolge in das Wesen der ursprünglich stiftenden dichterischen Sprache. Wenn wir diese schon und überhaupt nach ihrer Ausdrucksleistung nehmen, dann soll sie hier gerade nicht ausdrücken, sondern das Unsagbare ungesagt lassen, und zwar in ihrem und durch ihr Sagen.

Wenn das Wesen der Wahrheit in der Offenbarkeit des Seienden zu suchen ist, dann erweist sich die Verborgenheit und Verhüllung als eine eigene Weise der Offenbarkeit. Das Geheimnis ist nicht eine jenseits der Wahrheit liegende Schranke, sondern ist selbst die höchste Gestalt der Wahrheit; denn um das Geheimnis wahrhaft sein zu lassen, was es ist – verbergende Bewahrung des eigentlichen Seyns – muß das Geheimnis als ein solches offenbar sein. Ein Geheimnis, das in seiner verhüllenden Macht nicht gewußt wird, ist keines. Je höher das Wissen um die Verhüllung und je echter das Sagen von ihr als solcher, um so unberührt bleibt seine verbergende Macht. Das dichterische Sagen vom Geheimnis ist die *Verleugnung*. GA 39, 119 (trad. esp. 110-111), subrayado en el original.

<sup>88</sup> „Wegrücken des eigentlich zu Sagenden“ GA 39, 120 (trad. esp. 111).

<sup>89</sup> Aristóteles, *De interpretatione*, cap. 4, 17 a 1.

<sup>90</sup> „Alles Reden stellt in die Dimension des Verständlichkeit, ja die Rede und Sprache bildet gerade diese Dimension der Verständlichkeit, des gegenseitigen Sichaussprechens, Bittens, Wünschens, Fragens, Erzählens. Die Rede gibt zu verstehen und verlangt Verständnis“. GA 29/30, 443 (trad. esp. 367).

<sup>91</sup> „Das Zum-Verstehen-bringen des Geheimnisses ist zwar ein Enthüllen, aber jenes, das gerade noch vollbracht werden darf im Gesang, in der Dichtung“. GA 39, 250 (trad. esp. 217).



El nombrar al ente y el decir del ser son de una peculiar dificultad, sobre todo allí donde el ser en totalidad, y en su esencia, ha de ser dicho y hacerse manifiesto. (...) el decir originario no se manifiesta sólo en forma inmediata ni simplemente vela, sino que este decir es ambas cosas en una, y, en cuanto este Uno, un señalar donde lo dicho indica hacia lo no-dicho, lo no-dicho hacia lo dicho y por decir; lo disputado hacia la armonía, que es la armonía hacia la disputa, en la cual ella oscila sola.<sup>92</sup>

Según este texto, el decir poético no es indicativo formal (*formalanzeigend*), sino que es un señalar (*Winken*). Frente a la opinión corriente, Heidegger sostiene que la poesía no es una formación lingüística disponible, ni el proceso anímico de elaboración de un poema, ni la expresión de una vivencia. Apoyándose en la etimología de *dichten*, determina el poetizar como “un decir en el modo indicativo del hacer manifiesto”<sup>93</sup>. Y una página después, aludiendo a versos de dos poemas de Hölderlin –“Como cuando en día de fiesta” v. 56 y “Rousseau”, v. 39–, dice que ese indicativo hacer manifiesto corresponde al carácter del lenguaje de los dioses, que es un señalar, de forma que “la poesía es la transmisión de estas señas al pueblo”<sup>94</sup>. El tratamiento de las nociones de pueblo y dioses que realizaré en los capítulos III y IV de este trabajo brindará una comprensión cabal de estas palabras. Lo que está claro ahora es que cuando la palabra poética dice el misterio no lo describe ni tampoco lo indica (*anzeigt*), sino que lo hace manifiesto (*macht offenbar*) y precisamente como tal, esto es: en su poder velante. Heidegger sugiere un decir mixto que no sea sólo descubridor como el enunciado, sino a la vez encubridor, es decir, que vele. Pero velar no significa aquí decir algo falso. En efecto, un enunciado falso es, después de todo, un enunciado, por tanto será un mostrar el ente, sólo que como ese ente no es<sup>95</sup>. El velar aquí aludido tiene que ver más bien con eso más antiguo que toda apertura.

El problema para decir el ocultamiento como esencia de la verdad tiene su origen en la crítica al enunciado y de ella obtiene su sentido. Dicho problema surge de la siguiente

<sup>92</sup> „Ist die Nennung des Seienden und das Sagen des Seyns in einer eigentümlichen Schwierigkeit, vor allem dort, wo das Sein im Ganzen und in seinem Wesen gesagt und offenbar gemacht werden soll. (...) Das ursprüngliche Sagen macht weder nur unmittelbar offenbar, noch verhüllt es einfach nur schlechthin, sondern dieses Sagen ist beides in einem und als dieses Eine ein Winken, wo das Gesagte auf Ungesagtes, das Ungesagte auf Gesagtes und zu Sagendes weist; das Widerstreitende auf den Einklang, der es ist, der Einklang auf den Widerstreit, darin er allein schwingt“. GA 39, 127-128 (trad. esp. 117).

<sup>93</sup> „Dichten: ein Sagen in der Art des weisenden Offenbarmachens“. GA 39, 30 (trad. esp. 41).

<sup>94</sup> „Die Dichtung ist das Weiterwinken dieser Winke in das Volk“. GA 39, 32 (trad. esp. 43).

<sup>95</sup> „Der aufweisende logos muß auch dann aufweisend sein, wenn er verbirgt“. GA 29/30, 452. “El logos mostrativo también tiene que ser mostrativo cuando oculta”. (trad. esp. 373). Es decir, un enunciado apofántico no es menos apofántico cuando es falso, sigue siendo mostrativo pero en vez de mostrar des-encubriendo lo hace ocultando.

manera. Si por ejemplo digo “la silla es negra”, negro es lo dicho y es dicho de la silla, ciertamente negro es una propiedad de la silla, el enunciado muestra la silla como negra. Ahora bien, si para decir la esencia de la verdad digo: “la apertura es ocultante”, entonces ocultante será lo dicho, y estará dicho de la apertura como su propiedad, el enunciado muestra la apertura como ocultante. Aquí hay varias dificultades, señalaré dos. La primera –de bastante envergadura por sí sola– es que la apertura no es un ente y la silla sí. La segunda es que, pese a que el ocultar es dicho como propiedad de la apertura, no es dicho como tal, esto es: en su fuerza velante, sino que queda despojado de ella, lo cual ocurre porque la apertura *es mostrada* como ocultante pero justo por eso, por mostrar, la fuerza ocultante del misterio ha sido liquidada. Una indicación formal sortearía este problema indicando que la apertura oculta, pero la indicación misma ni abre ni oculta, sino que insta a abrir ocultando. Como lenguaje de la filosofía la indicación formal no pretenderá describir la conciencia, sino conjurar la existencia. Pero en el fondo la indicación formal no está pensada para decir el misterio, sino únicamente para que no sea olvidado, para que no se actúe contra lo esencial<sup>96</sup>, o sea para que se reincorpore al fenómeno de la apertura el ocultamiento como parte esencial de su realización. Pero tales reincorporación y realización seguirán pendientes. Ahora bien, la poesía, según Heidegger, tiene la misión de decir el misterio, no se propone describirlo, ni tampoco dejarlo indicado pero pendiente, por eso la poesía no es una indicación ni una descripción, sino fundación del ser, o sea: ella misma es un decir que abre ocultando, y por tanto realiza el ocultamiento diciéndolo. No indica algo a realizar sino que es realización. Como se citó antes: “La poesía, en cuanto fundación del ser, es la fundante apertura de la intimidad, y esto no dice otra cosa que: poesía es esencialmente el apenas-permitido-develar el misterio”<sup>97</sup>. Heidegger afirma que la poesía “es más bien un decir velante que develante”<sup>98</sup>. En su interpretación del himno “Germania” insiste en que no hay que esclarecer las imágenes del águila y la muchacha, sino apropiárselas en su fuerza velante<sup>99</sup>. Podría entenderse por ello que el lenguaje poético se vuelve velante para lucir el poder del misterio, como si exhibiera en carne propia su rasgo fundamental. Pero esto es inexacto porque la poesía no imita al misterio. Pensarlo así sería volver a entender la verdad como correspondencia. La poesía no es un uso más del lenguaje cuya forma ve-

<sup>96</sup> Cfr. GA 29/30, 257-258 (trad. esp. 222).

<sup>97</sup> „Dichtung ist als Stiftung des Seyns die gründende Eröffnung der Innigkeit, und das sagt nicht anders als: Dichtung ist wesentlich das Kaum-enthüllen-dürfen des Geheimnisses“. GA 39, 250-251 (trad. esp. 217).

<sup>98</sup> „Es ist mehr ein verhüllendes Sagen als ein enthüllendes“. GA 39, 203 (trad. esp. 182).

<sup>99</sup> GA 39, 119 (trad. esp. 110).

lante reprodujese el movimiento del misterio. La poesía no concuerda con el misterio, sino que lo dice, lo realiza, o –como se dirá en “El origen de la obra de arte”– pone en obra la verdad<sup>100</sup>, es decir el ocultamiento. Ella es fundar, proyectar y abrir, no demanda que se lleve a cabo la apertura, sino que ella misma es llevar a cabo la apertura.

Pero Heidegger arriesga un paso más y pregunta por el fundamento de la poesía entendida como fundación del ser: “¿En qué se basa la poesía como fundación del ser? (...) Porque la poesía en cuanto fundación del ser es del mismo origen que lo que propiamente ella funda, por eso y sólo por eso, la poesía es también capaz de decir sobre el ser, incluso debe hacerlo”<sup>101</sup>. Y es que nuestro autor sostendrá, en consonancia con ello, que “la poesía es el acontecimiento fundamental del ser en cuanto tal. Ella funda el ser y debe fundarlo porque como fundación no es otra cosa que (...) el ser que se lleva a sí mismo a la palabra”<sup>102</sup>. La poesía misma es el misterio (el ser, la intimidad) llevado a palabra. Por eso Heidegger dirá que los poemas son “intimidad dicha”<sup>103</sup>, o lo que es lo mismo: misterio dicho. Pero es el ser mismo –no la subjetividad del poeta– el que se lleva a palabra. La poesía, como fundante apertura de la intimidad, no puede reducirse a la acción de un sujeto, que sea la realización de la apertura no implica que esté bajo el control del poeta.

En tanto que decir originario, la poesía no puede medirse por el rasero del lenguaje ordinario, sino que, como realización de la apertura, será para Heidegger un lenguaje inicial. Él la describe como “el lenguaje originario de un pueblo, que luego se divulga como prosa”<sup>104</sup>, y suele atribuirle un carácter prístino frente al desgastado lenguaje coloquial y cotidiano<sup>105</sup>. Si de acuerdo a la opinión común, medimos el lenguaje por lo que en él se dice, deberemos entender la poesía justo por lo contrario, o sea como un

<sup>100</sup> Heidegger, Martin, *Holzwege* (1935-1946), GA 5, Frankfurt am Main, Klostermann, 1980, pp. 21 y 59 (*Camino de bosque*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 25 y 52).

<sup>101</sup> „Worin gründet die Dichtung als Stiftung des Seyns dann ihrerseits? (...) Weil die Dichtung als Stiftung des Seyns desselben Ursprung ist wie das, was sie eigentlich stiftet, deshalb und nur deshalb vermag auch die Dichtung vom Seyn zu sagen, sie muß es sogar“. GA 39, 252 (trad. esp. 218).

<sup>102</sup> „Die Dichtung ist das Grundgeschehnis des Seyns als solchen. Sie stiftet das Seyn und muß es stiften, weil sie als Stiften nicht anders ist als (...) das Seyn, das im Wort sich zu sich selbst bringt“. GA 39, 257 (trad. esp. 222).

<sup>103</sup> „Gesagte Innigkeit“ GA 39, 259 (trad. esp. 223). En sintonía con esta idea Rocha de la Torre ha mencionado la posibilidad de comprender la relación entre ser y lenguaje como intimidad. Cfr. Rocha de la Torre, Alfredo, „Die Sprache als Haus des Seins. Die Überwindung der räumlichen Auffassung des Wohnens“, in *Denksuren. Festschrift für Heinrich Hüni*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2008, pp. 241-255, p. 248.

<sup>104</sup> „Die Ursprache eines Volkes, die dann als Prosa sich verbreitet“. GA 39, 217-218 y 64 (trad. esp. 192 y 67).

<sup>105</sup> GA 4, 40 (trad. esp. 44-45).

lenguaje no común y considerarlo en atención a lo que no dice, pues en efecto el misterio queda negado, desplazado, no-dicho. En uno de los extractos anteriores Heidegger señalaba que el lenguaje poético no debe expresar “sino dejar no dicho lo indecible y, ciertamente, en él y a través de su decir”<sup>106</sup>. El misterio, como aquello más antiguo, resulta inasible no sólo para concepto sino también para lenguaje ordinario. De ahí que haya que recurrir a la negación, al desplazamiento. El misterio quedará no-dicho, o sea: resguardado en lo dicho, mientras que lo auténticamente a decir (el origen), pese a ser percibido por el poeta, no será nombrado directamente sino desplazado, pues la poesía nombra al dios para dar a entender la diferencia, que es uno de los nombres del misterio, como se mostrará en los capítulos IV y V.

En los pasajes de la *Hölderlin-Vorlesung* de 1934/35 citados arriba se hablaba de armonía, disputa, y poderes antagónicos, ideas que pueden retomarse ahora para ir terminando. Se trata de alusiones a Heráclito, cuyo notorio parentesco intelectual con el poeta suabo es expuesto por Heidegger en sus lecciones mediante los fragmentos 48, 51, 53 y 54 del efesio<sup>107</sup>. Aunque una discusión a fondo de las relaciones entre Heráclito y Hölderlin queda enteramente fuera de mi trabajo, señalaré que en un texto citado arriba se decía que misterio es intimidad (*Innigkeit*)<sup>108</sup>. Según Heidegger, en esta palabra se cifra la comprensión de ser en la que habita Hölderlin. Desde Heráclito se comprende lo ente en su totalidad como disputa o *pólemos*; cada ente encuentra su sentido en la contraposición, en el conflicto con lo demás. Pero esa contraposición no es destructiva sino armónica porque mantiene reunido a todo lo ente. La armonía no radica en un apaciguamiento sino al contrario en mantener la tensión, como en la cuerda de un arco o una lira (Heráclito, Fr. 48, 51 y 54) donde la tensión posibilita el sonido armónico. La lucha nunca es meramente entre dos contrincantes, sino que cada ente alberga un conflicto y está en conflicto contra todo lo demás. Esa lucha es previa a cada contrincante y es lo que mantiene todo reunido, pero nosotros no la vemos como tal sino tan sólo a los luchadores, mientras que ella permanece oculta. Pues bien, Hölderlin llama intimidad a este conflicto originario<sup>109</sup>. En el combate cada uno de los poderes en pugna busca derrocar a los otros por lo que los desplaza y oculta, lo que permite al de Friburgo decir

<sup>106</sup> „Sondern das Unsagbare ungesagt lassen, und zwar in ihrem und durch ihr Sagen“. GA 39, 119 (trad. esp. 110).

<sup>107</sup> Cfr. GA 39, 123-129 (trad. esp. 113-118).

<sup>108</sup> Un estudio de esta noción puede encontrarse en Warnek, Peter, *op. cit.* p. 81. Aquí Warnek concluye, en sintonía con nuestro trabajo, que la *Innigkeit* nombra algo que no puede ser dicho pero que debe serlo.

<sup>109</sup> Así lo ha corroborado Arthur Grugan en “Heidegger on Hölderlin’s *der Rhein*: some external consideration”, *Philosophy Today*, n. 1, vol. 39, 1995, pp. 16-24, p. 22.

que “la enemistad es así un recíproco ocultarse, el acontecer de una ocultación que impera en sí”<sup>110</sup>. El ocultamiento acontece como enemistad, lo cual está en sintonía con el pasaje que decía que misterio es intimidad y ésta a su vez lucha.

Por tanto la lucha es aquello que la poesía tiene la misión de decir. Pero no debe representarla, escenificarla, ni ponerla ahí delante porque eso sería presentarla como un ente. El canto es un señalar (*winken*) que ha de revelar apenas, dejar no dicho, decir velando. Antes leíamos: “lo disputado [indica] hacia la armonía, que es la armonía hacia la disputa, en la cual ella oscila sola”<sup>111</sup>. Ahora vemos que se trata de un guiño a la idea heraclitana comentada, y significa que lo dicho en un poema (lo disputado) indica hacia lo no dicho, es decir su armonía, lo auténticamente a decir; y dado que ésta nunca es mero apaciguamiento, se añade que “es armonía hacia la disputa”. En tal oscilación de lo dicho a lo no dicho propia del decir originario vería Heidegger el acontecimiento fundamental del ser.

Pues bien, si intimidad es el nombre para la comprensión de ser en la que habita Hölderlin, el temple fundamental que la atraviesa es la sagrada opresión doliente, desde la cual poetiza el lírico suabo. Ella le permite estar abierto a los dioses que han sido y a la vez sentir la opresión de los dioses venideros. Ese temple abarca lo que ha sido y lo por venir, el pasado y el futuro, la temporalidad del *Dasein*. Heidegger expone en su lección que Hölderlin llama “intimidad” a este temple<sup>112</sup>. La comprensión así templada habría permitido al autor de *Hiperión* instalarse en las disputas del ser, habitar allí y soportarlas. De hecho el decir poético está completamente enraizado en el temple anímico desde el cual brota, tanto que Heidegger dirá que:

La voz del decir debe estar templada, que el poeta habla desde un temple, el cual determina el fundamento y suelo y predispone completamente el espacio sobre el cual y en el cual el decir poético funda un ser. Este temple lo llamamos temple fundamental de la poesía. (...) El temple fundamental abre el mundo, el cual recibe en el decir poético el cuño del ser<sup>113</sup>.

<sup>110</sup> „Die Feindseligkeit ist so ein wechselweises Verbergen, das Geschehen einer in sich waltenden Verborgenheit“. GA 39, 249 (trad. esp. 216).

<sup>111</sup> „das Widerstrebende [weist] auf den Einklang, der es ist, der Einklang auf den Widerstreit, darin er allein schwingt“ GA 39, 127-128 (trad. esp. 117).

<sup>112</sup> Cfr. GA 39, 117 y 118 (trad. esp. 109 y 110).

<sup>113</sup> „daß die Stimme des Sagens gestimmt sein muß, daß der Dichter aus einer Stimmung spricht, welche Stimmung den Grund und Boden be-stimmt und den Raum durchstimmt, auf dem und in dem das dichterische Sagen ein Sein stiftet. Diese Stimmung nennen wir die Grundstimmung der Dichtung. (...)“

Si recordamos que el temple es aquello que todo pensar y actuar presuponen, y que abre originariamente el mundo, podemos señalar una vez más la diferencia de la poesía con la filosofía. Ésta se remonta al origen, pero no nos temple, sino que nos prepara y nos invita a entregarnos al poder revelador de un temple fundamental. La palabra del poeta, en cambio parte del mismísimo temple anímico, y no es indicativa formal ni nos lleva –como la filosófica– sólo hasta el borde, sino que puede templarnos. Según Heidegger, cuando comprendemos un poema ingresamos en el temple desde el que está dicho<sup>114</sup>, lo cual, de acuerdo a lo anteriormente expuesto, provocaría una transformación de nuestro *Dasein* y una reacuñación del ser, ya que reorientaría nuestro temple actual marcado por la falta de opresión y misterio<sup>115</sup>. Y es que la relación entre temple anímico y posición metafísica es para nuestro filósofo inextricable. Por eso puede afirmar que “el temple fundamental crece desde el respectivo lugar metafísico de cada poema”<sup>116</sup>.

Pues bien, el lugar metafísico desde donde poetiza Hölderlin y a donde, según Heidegger, conduciría la comprensión de su palabra es la necesidad metafísica (*metaphysische Not*)<sup>117</sup>, la cual consiste, dicho rápidamente, en un cuidado empobrecido. No es que la comprensión de la obra hölderliniana cause dicho empobrecimiento, sino que más bien testimonia que la devastación ya se ha producido. Sus causas son un asunto bien diferente. Heidegger las suele situar en el seno de la filosofía moderna cartesiana en el sentido de una acentuación unilateral de uno de los elementos del cuidado –la comprensión– que además fue interpretado exclusivamente como conocimiento. Sin entrar en eso ahora, voy a explicar con brevedad en qué consiste esa necesidad metafísica. Si la estructura del cuidado reúne la comprensión, la disposición afectiva y el lenguaje, la penuria metafísica es la situación en la que estos tres elementos se hallan devastados. Para ilustrarlo Heidegger se remite a los tres primeros versos del poema “Mnemosyne” que dicen: “Un signo somos, sin interpretación/ sin dolor somos, y casi hemos perdido/ el lenguaje en lo extraño”<sup>118</sup>. Según comenta el de Friburgo, el hombre se ha vuelto extra-

---

die Grundstimmung eröffnet die Welt, die im dichterischen Sagen das Gepräge des Seyns empfängt“. GA 39, 79 (trad. esp. 80), traducción modificada por mí.

<sup>114</sup> GA 39, 112 (trad. esp. 106).

<sup>115</sup> GA 29/30, 244 (trad. esp. 209).

<sup>116</sup> „Die Grundstimmung aber erwächst aus dem jeweiligen metaphysischen Ort der jeweiligen Dichtung“. GA 39, 15 (trad. esp. 30).

<sup>117</sup> GA 39, 135 (trad. esp. 123).

<sup>118</sup> „Ein Zeichen sind wir, deutunglos/ schmerzlos sind wir und haben fast/ die Sprache in der Fremde verloren“. GA 39, 135 (trad. esp. 122).

ño para su determinación histórica y ajeno a su cometido, incapaz de comprenderlo, es decir, de proyectarlo y existirlo; ya no proyecta sino hacia lo ente y dentro de los raíles del presencialismo, por eso permanece “sin interpretación”, lo que para Heidegger significa ahora sin rumbo histórico, sin misión (*Auftrag*)<sup>119</sup>. Además el *Dasein* actual está templado por la falta de opresión, es decir “sin duelo”, sin la sagrada opresión doliente y dispuesta hacia los dioses, sin intimidad ni misterio, olvidado del ser. Ese temple fundamental ha sido despojado de su fuerza templante, y las *Stimmungen* en general pasan por ser meros fenómenos secundarios concomitantes que bullen en el interior del sujeto, por lo que su poder revelador del Ahí, su capacidad de abrir mundo y mostrar la condición de arrojado han quedado obstruidas. En tal situación donde no hay futuro ni haber-sido porque apenas hay proyecto ni condición de arrojado, donde todo es presencia y ya no hay nada que articular porque todo está ya pre-interpretado por *das Man*, la palabra prístina y originaria se vuelve superflua y casi desaparece: “casi hemos perdido el lenguaje en lo extraño”.

En suma, necesidad metafísica es el lugar donde ya no queda sitio para la poesía, y por tanto tampoco para el misterio como esencia de la verdad. Por eso no es extraño que Heidegger recupere de modo recurrente aquel verso de Hölderlin “¿y para qué poetas en tiempo de penuria?”<sup>120</sup>. Se suele relacionar el tiempo de penuria con la huida de los dioses. Pero aunque eso es un síntoma, no es lo esencial, sino sólo una consecuencia —y no la causa— del deterioro del *Dasein*, como se mostrará en el capítulo IV. La existencia no empobrece porque los dioses se vayan sino al contrario, éstos huyen porque el mundo ya no les deja un sitio. Con su idea de la necesidad metafísica Heidegger viene a decir que Hölderlin canta desde las ruinas del hombre. Este poeta habría percibido la devastación de la esencia humana operada por el pensamiento de su época, y eso le llevó a emprender una defensa de la finitud<sup>121</sup>, lo cual constituye sin duda un motivo más para despertar el interés de Heidegger por el autor de *Empédocles*. Y es que el suabo estaría —según nuestro pensador— donde nosotros, los modernos, todavía no estamos, o mejor dicho: donde no sabemos o no queremos saber que estamos, pero a donde podríamos llegar si comprendiéramos su palabra. Eso nos pondría ante un punto de inflexión en

<sup>119</sup> El significado del término “Auftrag” será explicado en el capítulo III.

<sup>120</sup> „Und wozu Dichter in dürrer Zeit?” Cfr. GA 39, 147-148 y 219 (trad. esp. 131-132 y 193-194), y GA 5, 269-320 (trad. esp. 199-238).

<sup>121</sup> Así lo entienden Dastur y Martínez Marzoa. Cfr. Dastur, Françoise, *La mort: essai sur la finitude*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 13-14 (*La muerte: ensayo sobre la finitud*, Barcelona, Herder, 2008, p. 18-19), y Martínez Marzoa, Felipe, *De Kant a Hölderlin*, Madrid, Visor, 1992.

nuestro error histórico porque se abriría una alternativa entre o bien seguir pasando de largo ante el misterio, o bien escuchar aquella palabra cuya misión es decirlo como tal.

Pero en 1934/35 Heidegger sabe que eso está por ver y escribe cautamente: “nosotros no podemos, por la singularidad de nuestra situación histórico-mundial, ni en general, predecir ni planificar cómo la poesía hölderliniana llegará a ser palabra y obra en el conjunto de la obtención de nuestra determinación histórica”<sup>122</sup>. La transformación es pues impredecible, e incluso podría no ocurrir. No se trata por tanto de vaticinios ni de teleologías de la historia, ya que el paso siguiente no está escrito ni vamos hacia un fin mejor. Que, al comprender la palabra de Hölderlin, ingresemos en el temple desde donde poetiza, y que lleguemos al lugar metafísico de la penuria donde el *Dasein* está devastado, no significa que vayamos a convertirnos en poetas, sino acaso en cuidadores, como se explicará en el capítulo VI. Y es que la antedicha necesidad metafísica exigirá de nosotros, en caso de ser experimentada, el desarrollo de preguntas fundamentales como aquella por la esencia de la verdad, o esa otra de quiénes somos los hombres, si sujeto o animal racional, o antes que eso: *Dasein*. En otras palabras, experimentar la devastación del ser humano en la que nos encontramos sería requisito imprescindible para otro comienzo, no metafísico, del pensar.

## 5. Misterio no dicho

En este capítulo he expuesto cómo la profundización de las indagaciones en torno a la esencia de la verdad conduce a Heidegger al lenguaje poético. Si la verdad como correspondencia reside en el enunciado, pero la esencia de la verdad no es la correspondencia sino la apertura, entonces un lenguaje proposicional nunca será suficiente para decir la esencia de la verdad. Hasta aquí llegaba *Ser y tiempo*. Ahora bien, si a la apertura le pertenece esencialmente un cierre más antiguo que ella y al cual siempre se atiene, entonces el lenguaje que diga la esencia de la verdad deberá poder llevar a palabra no sólo la apertura, sino ese cierre que le es esencial y constitutivo, el ocultamiento. La filosofía deberá hallar la forma de decir la esencia de la verdad.

El enunciado ya ha quedado descartado, y la filosofía, tal y como Heidegger la viene practicando, al menos hasta 1929/30, opera mediante indicaciones formales. Pero éstas

---

<sup>122</sup> „Wir können bei der Einzigartigkeit unserer weltgeschichtlichen Lage – und überhaupt – nicht voraussagen und planen, wie die Hölderlinsche Dichtung im Ganzen der Erwirkung unserer geschichtlichen Bestimmung zu Wort und Werk kommen wird“. GA 39, 184 (trad. esp. 167), traducción modificada por mí.



se mostraron insuficientes para decir el misterio, porque aunque logren señalarlo como esencial a la apertura, dejan pendiente su realización. La filosofía se queda en lo penúltimo. Mediante su análisis puede mostrar el potencial revelador de los temples anímicos, y eso le permite percibir y escuchar el misterio, pues de otro modo no podría señalarlo, pero no lo dice. Sin embargo la poesía tiene la misión de decirlo como tal. Su dicción es por ello originaria y prístina ya que no se limita a descubrir un ente como lo hace un enunciado, sino que ella misma es la apertura fundante. El ocultamiento de lo ente en su totalidad se lleva a sí mismo a la palabra, y se realiza en y mediante ella. Sin embargo, lo auténticamente a decir queda desplazado, no dicho, y de esta forma preservado, mientras que lo dicho (el dios), como se verá, señala hacia lo no dicho (el origen o diferencia o misterio). La palabra poética no es un decir cualquiera sino el acontecimiento mismo de la apertura o, como veremos en el capítulo que sigue, una fundación y un inicio.

Por otra parte, la constatación de que la totalidad de lo ente le está anunciada al *Da-sein* mediante su temple anímico, y que por tanto es su disposición afectiva lo que le conecta con el ocultamiento previo a todo, nos ofrecía otro camino para comprender la interna necesidad de poesía que acucia al pensar del ser. Y es que la poesía, a diferencia de la filosofía, no se queda en lo penúltimo, no nos lleva hasta el borde de la posibilidad, sino que ella sí nos templea. Si el temple que domina la existencia actual es la falta de opresión y misterio, la poesía de Hölderlin, puesto que brota del temple contrario, la sagrada opresión doliente, podría llegar a provocar, si fuese comprendida, un cambio de *Dasein* y una reacuñación del ser. La palabra del autor de *Hiperión* colocaría entonces al hombre en la necesidad metafísica y ello le permitiría asumir la devastación de su esencia y acaso emprender desde ahí un preguntar más originario que el tradicional. Y es que llegar a estar concernido por el misterio será, como se mostrará en el capítulo VI, la tarea histórica de los alemanes futuros, en caso de que estos comprendan como quiere Heidegger la palabra de Hölderlin.

El decir poético, comprendido como apertura fundante, abre de nuevo un mundo y decide sobre tierra, humanos y dioses. Una clarificación de la noción de fundación resulta entonces necesaria para profundizar en el planteamiento heideggeriano y poder comprenderlo mejor.

## CAPÍTULO II: LA NOCIÓN DE FUNDACIÓN

Si poesía es apertura fundante, o como se formulará en “Hölderlin y la esencia de la poesía” (1936), fundación del ser por la palabra<sup>1</sup>, entonces, para alcanzar una comprensión cabal de tal esencia, parece conveniente procurar una clarificación de la noción de *Stiftung* que maneja Heidegger en este asunto. De hecho “fundación” es un término que se encuentra ya en 1928 en medio de la elaboración de la esencia del fundamento. Tal esfuerzo venía exigido por los desarrollos de *Ser y tiempo*, de acuerdo a los cuales el fundamento no podía seguir entendiéndose en el sentido tradicional, sino que había de ser considerado a la luz de la temporalidad.

En la obra magna Heidegger trataba de alcanzar la temporalidad como horizonte de toda comprensión de ser, de modo que el tiempo funcionase como principio a partir del cual conocer y acaso dominar la noción de ser, y poder lograr así el desarrollo de una ontología general fundamental que prescribiera a las ontologías regionales su respectivas regiones –valga la redundancia– y ofreciera una idea de ser más satisfactoria que la del concepto más general y vacío proveniente de la metafísica. Pero ocurría que la noción de fundamento, que estaba en el corazón mismo de la ontología fundamental, era socavada por el tiempo tal y como éste se iba descubriendo a lo largo de la propia investigación de dicho tratado<sup>2</sup>. Era como si la noción de fundamento hubiera sido devorada por el tiempo. Esto significaba que, si todo estaba bajo la erosión de la temporalidad, la ontología fundamental no podía ser una excepción. Y es que si la temporalidad posee una movilidad propia que tiñe todo lo que existe, entonces de ningún modo podrá ser un principio que sirva de fundamento a la ontología. Sucederá lo mismo que con las estatuas de Dédalo de las que le hablaba Sócrates a Menón<sup>3</sup>: el filósofo asegura que las opiniones verdaderas son como dichas estatuas porque éstas tienden a escapar a menos que se las sujete, pero añade que una vez sujetas son en verdad esculturas bellísimas. Del mismo modo las opiniones verdaderas son bellas y realizan todo el bien posible sólo cuando se las sujeta, lo que en su caso significa encadenarlas con la consideración

---

<sup>1</sup> GA 4, 41 (trad. esp. 46).

<sup>2</sup> Acerca de cómo el entero planteamiento del problema del ser es erróneo en *Ser y tiempo* Cfr. Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963, pp. 159-160. (*El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986, p. 169-170).

<sup>3</sup> Platón, *Menón* 97d – 98a.

del fundamento, o sea determinar su causa, su razón de ser. Pues bien, la ontología fundamental se marchará igual que las estatuas de Dédalo ya que el tiempo no le ofrece ninguna sujeción, porque la movilidad de la temporalidad habla contra la noción de fundamento como algo sólido e inmovible desde lo cual se comprende, se sostiene, o se construye lo demás.

Consciente del problema de que la noción tradicional de fundamento se deshace en la movilidad característica de la temporalidad, Heidegger abordó la esencia del fundamento en la conferencia de título homónimo, que data de 1928. Allí nuestro filósofo detecta una conexión capital entre las nociones tradicionales de fundamento como principio de razón suficiente y de verdad como correspondencia, y en base a ella advierte lo siguiente:

La verdad tiene que ser buscada de manera más originaria de lo que puede permitirlo la tradicional caracterización de la verdad en el sentido de una propiedad de los enunciados. Pero si la esencia del fundamento tiene una relación interna con la esencia de la verdad, entonces el *problema* del fundamento sólo podrá residir allí donde la esencia de la verdad recibe su posibilidad interna, esto es, en la esencia de la trascendencia<sup>4</sup>.

Si la verdad como correspondencia no es esencial, sino derivada, entonces la noción de fundamento que se apoya en ella también lo será. De ahí que Heidegger busque pensar el fundamento, no como la tradición, sino a partir de la trascendencia del *Da-sein*, que él entiende como libertad y ser-en-el-mundo, es decir, a partir de la apertura. Sin embargo al final de la conferencia terminará reconociendo explícitamente en el *Dasein* un abismo (*Abgrund*)<sup>5</sup>. Ello, unido a la profundización de la esencia de la verdad expuesta en el capítulo anterior, da a entender que la cuestión del fundamento, merced al vínculo que tiene con la esencia de la verdad, no será abandonada, sino retomada precisamente desde las reflexiones sobre arte y poesía, a las cuales fue llevado el pensar

<sup>4</sup> „Das Wesen der Wahrheit ursprünglicher gesucht werden muß als die traditionelle Kennzeichnung dieser im Sinne einer Eigenschaft von Aussagen zulassen möchte. Wenn aber das Wesen des Grundes einen inneren Bezug zum Wesen der Wahrheit hat, dann kann auch das *Problem* des Grundes nur dort beheimatet sein, wo das Wesen der Wahrheit seine innere Möglichkeit schöpft, im Wesen der Transzendenz“. GA 9, 135 (trad. esp. 118), subrayado en el original.

<sup>5</sup> Cfr. GA 9, 174 (trad. esp. 148). En la primera edición de la conferencia (1929) Heidegger añade en una nota lo siguiente: „Wo liegt die Notwendigkeit für Gründung? Im Ab-grund und Un-grund. Und wo dieses? Im Da-sein“. GA 9, 127. „¿En dónde reside la necesidad de la fundamentación? En el abismo y en la ausencia de fundamento. ¿Y dónde está esto? En el *Da-sein*“. (trad. esp. 112).

por mor del ocultamiento, y donde el fundamento aparecerá como uno de los sentidos de la fundación poética.

En lo que sigue abordaré varios pasajes donde Heidegger ha tratado la noción de fundación directamente, tratando de evitar en lo posible la reiteración de cuestiones ya sabidas. Examinaré la parte final del ensayo ya mencionado “*von Wesen des Grundes*”, un pasaje del párrafo 15 de la *Hölderlin-Vorlesung* de 1934/35, en el que Heidegger expone su comprensión de la noción que nos ocupa, y el tramo final de “El origen de la obra de arte” (1935), donde se indican tres sentidos de fundación. Todo ello permitirá alcanzar una idea suficiente de lo que se ha de entender por *Stiftung*, y abrirá el camino hacia otras cuestiones relacionadas con ella, como son el pueblo, los dioses, el diálogo y la historia.

### 1. El no-fundamento o abismo

En el primero de los textos citados la noción de libertad recoge lo principal de la estructura del *Dasein* como cuidado y temporalidad alcanzada en los análisis de *Ser y tiempo*. Heidegger dice que la libertad no es ningún tipo de fundamento (*Grund*), sino el origen del fundamento en general porque toma y da fundamento en tres modos que se encuentran desperdigados<sup>6</sup>. Los tres modos son fundar o instituir (*Stiften*), tomar suelo (*Boden-nehmen*), y explicar o dar fundamentos (*Begründen*). La libertad no es una propiedad ni una capacidad del sujeto, sino que ella reúne la triple dispersión del fundamento, y puede hacerlo sólo porque es la estructura del cuidado en su despliegue extático horizontal<sup>7</sup>. Esta observación permite alinear, siguiendo la estructura de *Ser y tiempo*, en primer lugar las nociones de comprensión, proyecto y futuro con el primer modo de fundamentación: el fundar; en segundo lugar las nociones de disposición afectiva, condición de arrojado, facticidad y pasado con el segundo modo de fundamentar: el tomar suelo; y por último las nociones de discurso, lenguaje, caída, y presente con el tercer modo de fundamentar: el dar fundamentos. Así pues, los tres modos corresponden a los tres éxtasis de la temporalidad del *Dasein*, ella es el acontecer de la trascendencia, esto es, de la libertad como origen del fundamento. Pero la temporalidad, aunque reúne los tres modos de fundamentar y permite comprender su dispersión como movilidad extática, no tiene ya según Heidegger el carácter de un principio, sino de algo más originario,

---

<sup>6</sup> Cfr. GA 9, 165 (trad. esp. 141).

<sup>7</sup> Así lo señala Heidegger en varios puntos de “De la esencia del fundamento”. Cfr. GA 9, 166 y 171 (trad. esp. 142 y 146).

a lo cual todo principio estaría previamente remitido<sup>8</sup>. Examinemos sin demora los tres modos de fundamentación.

a) El fundamento como fundación

Heidegger explica que “este «primer» fundamentar [el fundar o instituir] no es otra cosa que el *proyecto del «en consideración a»*”<sup>9</sup>. Para comprender esto hay que señalar, siquiera en apretado resumen<sup>10</sup>, que la expresión ser-en-el-mundo significa que el mundo es aquello en consideración a lo cual el *Dasein* existe, es aquello a partir de lo cual el *Dasein* se da a entender con respecto a qué entes puede actuar y cómo. Al hacerlo, temporaliza o madura (*zeitigt*) en el modo de un Mismo. Por ello dice Heidegger que el *Dasein* existe en consideración a sí mismo. Dado que esta mismidad madura y se produce justo en la trascendencia, esto es: en el traspasamiento hacia el mundo, éste es aquello en consideración a lo cual el *Dasein* existe. En suma, el mundo es inherente al *Dasein*, quien lo lleva ante sí como totalidad del en-consideración-a. Este llevarlo ante sí es el proyecto originario de las posibilidades del *Dasein*, sin embargo éste no comprende propiamente lo proyectado, aunque ese proyecto previo hace posible que lo ente se manifieste como tal. El *Dasein*, en cuanto proyectante, ya está en medio de lo ente.

Heidegger señala además que este modo de fundamentar debe ir en primer lugar porque es el más conocido de los tres y porque le corresponde un puesto privilegiado<sup>11</sup>, lo cual le viene del hecho de que la fundación no ha podido ser obviada en la explicación de la trascendencia, a la cual está dedicada la segunda parte del ensayo “De la esencia del fundamento”. En ella Heidegger determina la trascendencia como ser-en-el-mundo<sup>12</sup>. La trascendencia se explica ahí como un traspasamiento en el cual lo traspasado es lo ente en su totalidad y aquello en dirección a lo cual se realiza el traspasamiento es el mundo. Pero este traspasamiento no es algo que el *Dasein* pueda hacer o a lo que pueda negarse, sino su constitución fundamental anterior a todo conducirse. Ser un *Dasein* consiste en llevar a cabo este traspasamiento, y la fundación que no puede eludirse

---

<sup>8</sup> Cfr. GA 9, 173 (trad. esp. 148).

<sup>9</sup> „Dieses »erste« Gründen ist nichts anderes als der *Entwurf des Umwillen*“. *Ibíd.*, subrayado en el original.

<sup>10</sup> Comprimo en este párrafo la exposición de Heidegger en GA 9, 157-159 (trad. esp. 135-137).

<sup>11</sup> GA 9, 165 (trad. esp. 141).

<sup>12</sup> GA 9, 139 (trad. esp. 121).

en la explicación de este traspasamiento, no es más que la proyección del mundo. Ahora bien, que esto suceda, concluirá Heidegger, no está en poder de la libertad misma<sup>13</sup>.

Tenemos por tanto que el primer modo del fundamento es el fundar o instituir. Éste consiste en proyectar un mundo, y este proyecto es previo y originario. Ahora bien, en el proyecto del en consideración a, es decir, en el fundar (*Stiften*), hay según señala Heidegger una voluntad (*Willen*) que no depende de ningún sujeto ni consiste en un acto volitivo y a la que llama libertad<sup>14</sup>. Esta voluntad, según dice el filósofo, construye, proyecta y arroja al “en consideración a sí mismo”. Ella es quien funda o instituye. En otras palabras, fundar no es más que el acontecer del proyecto previo y originario que abre mundo, y consiste simplemente en que haya ser-en-el-mundo, que haya la apertura, que haya un *Da* para el *Sein*. En vista de que el primer modo de fundamentar, la *Stiftung*, es el propio ser-en-el-mundo, cabe observar que nuestro autor entiende ya en 1928 que el *Dasein* es esencialmente fundante (*stiftend*). Si ahora, desde esta observación, se lee el verso aquel de Hölderlin “poéticamente habita/ el hombre sobre esta tierra” –tan caro a Heidegger– será menos extraño que la poesía sea comprendida como fundación, ya que *stiften* y *dichten* están hermanados en la esencia humana.

#### b) El fundamento como tomar suelo

En la medida en que el *Dasein* proyecta el mundo, se encuentra ya en medio de lo ente, aunque no se dirija expresamente hacia él ni actúe en relación con él. Heidegger dice que “con semejante implicación en lo ente propia de la trascendencia, el *Dasein* ha tomado suelo en lo ente, ha ganado «fundamento»”<sup>15</sup>. Este segundo modo del fundamentar se da simultáneamente con el primero, “el *Dasein* fundamenta (funda) un mundo en la medida en que se fundamenta en medio de lo ente”<sup>16</sup>. El *Dasein* lleva ante sí al mundo, esto es, realiza el proyecto originario de sus posibilidades, y con ello abre la posibilidad de que lo ente se manifieste, porque siempre ya lo ha traspasado en su totalidad. Ahora bien, para poder traspasarlo en dirección al mundo el *Dasein* mismo ha de estar ya en medio de lo ente. Es más, cuando proyecta el mundo, se encuentra, según afirma Heidegger, dominado y determinado en su ánimo (*durchwaltet* y *gestimmt*) por

<sup>13</sup> GA 9, 175 (trad. esp. 149).

<sup>14</sup> GA 9, 163 (trad. esp. 140).

<sup>15</sup> „Mit solcher zur Transzendenz gehörigen *Eingenommenheit* vom Seienden hat das *Dasein* im Seienden Boden genommen, »Grund« gewonnen“. GA 9, 166 (trad. esp. 142), subrayado en el original, traducción modificada por mí.

<sup>16</sup> „Das *Dasein* gründet (stiftet) Welt nur als sich gründend inmitten von Seiendem“. GA 9, 167 (trad. esp. 143).

lo ente<sup>17</sup>. De ahí que cuando proyecta posibilidades, éstas no sean absolutamente todas, ni tenga control sobre ellas, sino que algunas se le sustraigan debido a su condición de arrojado en medio de lo ente. En eso consiste su facticidad. Esta sustracción de posibilidades pone de manifiesto cuáles son aquellas realmente alcanzables y confiere así fuerza vinculante al proyecto originario en el ámbito de la existencia. Que el proyecto sólo adquiera gravedad existencial en virtud de esa sustracción es, señala Heidegger, un dato que prueba la finitud del *Dasein*<sup>18</sup>. Tenemos así que el segundo modo de fundamentar, el “tomar suelo” (*boden-nehmen*), consiste en la implicación en lo ente, alude a la condición de arrojado, y tiene lugar simultáneamente con la fundación. Además en este segundo modo de fundamentación se muestra la finitud del *Dasein*.

En el proyecto de posibilidades el *Dasein* se lanza más allá de sí, pero simultáneamente en ese proyecto se le sustraen posibilidades. Pese a ello, Heidegger señala que “el proyecto de posibilidades es siempre más rico que esa posesión en la que reposa el que proyecta”<sup>19</sup>. Tendremos ocasión de ver más adelante cómo se entiende esta mayor riqueza. La unidad de los dos primeros modos de fundamentación es entendida por Heidegger como mutua alternancia de lanzarse más allá y de sustraerse, de proyectar un mundo y de implicarse en lo ente. Tal y como dice el autor de *Ser y tiempo*, el proyecto de un mundo permite una comprensión previa del ser y la implicación en lo ente permite que el *Dasein* esté en medio de lo ente y determinado por él en su ánimo. Pero ni el proyectar un mundo ni la implicación en lo ente son todavía ningún actuar ateniéndose a lo ente. Más bien ellos en su unidad constituyen la posibilidad trascendental de tal actuar, y existir quiere decir siempre actuar ateniéndose a lo ente. Pues bien, ellos contemporalizan (*mitzeitigen*) o contribuyen a que madure el tercer modo de fundamentación que es el dar fundamentos o explicaciones (*Begründen*).

### c) Fundamentar como dar fundamentos

El dar fundamentos no es todavía un actuar ateniéndose a lo ente, sino que siempre subyace a todo actuar. Este tercer modo consiste en que sea posible preguntar por qué. No ha de entenderse esto en el sentido de formular teorías o proponer razones, sino que alude a algo anterior a esto: nombra la posibilidad trascendental del por qué en general.

---

<sup>17</sup> GA 9, 166 (trad. esp. 142).

<sup>18</sup> GA 9, 167 (trad. esp. 143).

<sup>19</sup> „Der Entwurf von Möglichkeiten ist seinem Wesen nach jeweils reicher als der im Entwerfenden schon ruhende Besitz“. GA 9, 167 (trad. esp. 143).

Pero el *begründen* no es el resultado de la conjunción de *stiften* y *boden-nehmen*, sino que él está co-temporalizado por estos. Los dos primeros modos son simultáneos e implican estructuralmente el *begründen*, esto es: una comprensión del ser que opera como condición transcendental de la pregunta “¿por qué?”. Ésta puede cobrar diferentes formas de expresión: por qué algo y no nada, por qué así y no de otro modo. Ahora bien, la posibilidad de tal preguntar surge, según se limita a decir Heidegger lacónicamente<sup>20</sup>, en el proyecto de un mundo donde se da un lanzarse más allá de lo posible y en el estar dominado por lo ente real que constriñe posibilidades. El por qué, en cualquiera de sus formas, incluye ya una pre-comprensión del ser, aunque sea pre-conceptual, y esa comprensión es la que lo hace posible. El tercer modo de fundamentación es entonces la construcción (*ausbilden*)<sup>21</sup> de una comprensión del ser que domina todo manifestarse de lo ente y todo actuar ateniéndose a él, y que se temporaliza o madura conjuntamente con los otros dos modos de fundamentación. Heidegger dirá que este tercer modo es la verdad ontológica que se encarga de que sea posible el manifestarse del ente, o sea la verdad óntica.

#### d) *Ab-grund* en el proyecto ontológico-fundamental

Según dije arriba, la trascendencia del *Dasein*, la libertad, acontece como temporalidad y es la unidad fundadora de la dispersión transcendental del fundar. Pese a reunir los tres modos en una unidad extática, no es uno de ellos, sino su origen, de ahí que no pueda tener carácter de principio (*Satzcharakter*), como por ejemplo el principio de razón (*Satz vom Grund*), sino de algo anterior o más originario<sup>22</sup>. En otras palabras: los principios remitirían a algo previo que ya no es o no puede entenderse como un principio aunque sí como un fundamento, a saber: la libertad. Heidegger explica que si llamamos fundamentales a los principios, como hizo la tradición, entonces se bloquea toda pregunta ulterior por ellos. En este sentido escribe: “Y así, el principio de razón también comente sus abusos tratando de privar de esencia a la esencia del fundamento, y, bajo la forma ya sancionada del principio fundamental, acaba con una problemática que podría hacerle tambalearse a él mismo”<sup>23</sup>. Pero Heidegger, rompiendo con la deriva tradicional, hace enraizar al principio de razón en un fundamento anterior

<sup>20</sup> GA 9, 169 (trad. esp. 144).

<sup>21</sup> Tal es sorprendentemente el término que emplea Heidegger, Cfr. GA 9, 170 (trad. esp. 145).

<sup>22</sup> Cfr. GA 9, 173 (trad. esp. 148).

<sup>23</sup> „Und so treibt denn auch der Satz vom Grunde sein Unwesen mit dem Wesen des Grundes und hält in der sanktionierten Gestalt des Grundsatzes eine ihn selbst erst auflockernde Problematik nieder“. GA 9, 173 (trad. esp. 148).



y más amplio: la temporalidad, y muestra que la pregunta “¿por qué?” brota desde ella. Sin embargo en este punto, para mantener su separación de la tradición, nuestro pensador está obligado a sostener lo siguiente: “Pero en cuanto *tal* fundamento, la libertad es el *no-fundamento*, o *abismo* del *Dasein*”<sup>24</sup>.

En su acepción tradicional, fundamento es aquello que explica la existencia de otra cosa y es su causa o su razón de ser. Que nada es sin un fundamento es la idea que anima y sostiene cualquier empresa de conocimiento. Pero al comprender la trascendencia del *Dasein* como abismo, Heidegger está subrayando la impotencia esencial de la libertad, es decir, el hecho de que no está en su poder que la trascendencia tenga lugar y madure como acontecimiento originario. Esta impotencia es debida a la condición de arrojado del *Dasein*, y determina, según afirma Heidegger, al ser de lo ente como tal<sup>25</sup>. Todo proyecto es por eso proyecto arrojado, o lo que es lo mismo: la libertad sólo es posible como finitud. La pregunta “¿por qué?” sólo es posible gracias al tercer modo de fundamentar, el dar-fundamentos (*begründen*), que a su vez surge en el despliegue previo del fundar y del tomar suelo, es decir, en el marco de una estructura más amplia, la temporalidad del *Dasein*, generalmente oculta u olvidada. Con esto la noción tradicional de fundamento parece perder su peso porque es remitida a una estructura marcada por una esencial impotencia y finitud, y desemboca en una dispersión no domeñable, o como Heidegger dice: en un abismo<sup>26</sup>.

En otras palabras, cuando buscamos el fundamento, podemos remitirnos como mucho al *Dasein*, pero éste a su vez ya no podrá ser remitido a otra instancia que dé razón de él, ya que Heidegger reconoce en él un carácter abisal. Esto le impide constituirse en fundamento (en sentido tradicional) de nada y obliga a replantear el carácter de

<sup>24</sup> „Als *dieser* Grund aber, ist die Freiheit der *Ab-grund* des *Daseins*“. GA 9, 174 (trad. esp. 148), subrayado en el original. Heidegger no emplea aquí la palabra “*Un-grund*”, ni ninguna que pudiera coincidir con “no-fundamento”, como podría pensarse en vista de la traducción de Arturo Leyte. No obstante, he mantenido dicha expresión en español porque considero que, pese a ser infiel a la letra, el traductor sí ha logrado recoger el espíritu del texto y del pensamiento heideggeriano. Por otra parte, cabe añadir que Arturo Leyte vierte la expresión “*Un-grund*” como “ausencia de fundamento”. (Cfr. GA 9, 127, trad. esp. 112).

<sup>25</sup> GA 9, 175 (trad. esp. 149).

<sup>26</sup> Sobre la relación entre fundamento y abismo pueden consultarse las magníficas explicaciones que ofrece Jacinto Rivera de Rosales en “El principio de identidad. Fichte, Hegel y Heidegger”, en *El segundo Heidegger: ecología, arte, teología*, Madrid, Dykinson, 2012, pp. 217-239. Cfr. especialmente p. 233, donde puede leerse: “Los principios (*Grundsätze*) nos llevan a la acción de fundar (*begründen*) que tiene el pensar. Por tanto el pensar ahí, en su modo tradicional, quiere evitar a toda costa el abismo (*Ab-grund*), la carencia de suelo o fundamento, que precipitaría su caída. Ahora bien, esa misma acción de fundar ya no está a su vez fundada por otra, y por eso nos vemos abocados irremisiblemente al *Ab-grund*, al inicio libre y donante del pensar”.

fundamental que pudiera arrogarse una ontología general como la que se diseñaba en *Ser y tiempo*. El *Dasein* es un abismo, una impotencia, una facticidad arrojada que no puede dar razón de sí misma. Ante esta conclusión ¿Puede el tiempo comprenderse como fundamento del ser? Si fundamento es abismo, ¿hay en general fundamento?

Sugeriré una respuesta: no hay fundamento absoluto, tan sólo hay fundamento del *Dasein* en adelante y esto del modo que hemos visto: proyecto de un mundo (*stiften*), implicación en lo ente (*boden-nehmen*), y a partir de su mutua alternancia: posibilidad de preguntar por qué (*begründen*): por qué ser y no nada, por qué así y no de otro modo, y a partir de aquí verdades ónticas, ciencias particulares, conocimientos ciertamente fundados, pero ya no anclados a una fundamentación última y definitiva. Todo esto del *Dasein* en adelante, pero del *Dasein* para atrás nada<sup>27</sup>. Tan sólo temporalidad, abismo, finitud, nihilidad, muerte y nada. El *Dasein*, aquello en donde *Ser y tiempo* cifraba las posibilidades de la ontología fundamental sólo ofrece un no-fundamento. Esto quiere decir que el *Dasein*, aunque sepa algo del origen, como señalaba acertadamente la introducción del tratado de 1927, no es él mismo el origen, como concluía erróneamente el §44 de *Ser y tiempo* cuando decía que él es descubridor<sup>28</sup>. La temporalidad corroe la noción clásica de fundamento porque la amplitud y movilidad de sus éxtasis permite apreciar lo estrecha y unilateral que era dicha noción, centrada únicamente en el presente, en el dar fundamentos, sin percatarse de que había un fondo temporal y sin atender a la trabazón de este éxtasis con los otros dos, ni a sus mutuas relaciones. Si el tiempo había de ser el fundamento que explicara y diera razón del sentido del ser y permitiera explicitar su comprensión, resulta que entre tanto la esencia del fundamento, examinada a la luz de los análisis de la temporalidad del *Dasein* se deja ver como triple dispersión y como abismo. Con ello la noción tradicional de fundamento se ha mostrado como insuficiente, por ocultar y desatender la estructura más compleja de la temporalidad, y quizá como inadecuada tanto para el tiempo como para el ser.

## 2. La fundación

Ahora bien, el esfuerzo de ir del *Dasein* para atrás no es del todo abandonado. Si lo más lejos que cabe llegar de acuerdo al fenómeno mismo del cuidado y de su temporalidad es hasta la noción de fundación (*Stiftung*), y si a ésta como proyecto le corres-

<sup>27</sup> Cfr. GA 2, 284 (trad. esp. 303).

<sup>28</sup> GA 2, 220 (trad. esp. 240) Quizá el *Dasein* sea descubridor, pero no está en sus manos decidir cuándo ni cómo ni qué descubre. Él no tiene control sobre el desocultamiento.

ponde un lugar privilegiado, entonces su esencia deberá ser elaborada cuidadosamente. Además, si la esencia del fundamento está vinculada con la de la verdad, y ésta, cuando fue comprendida como ocultamiento, condujo al pensar hasta la poesía, entonces quizá no sea descabellado pensar ahora el fundamento desde la palabra poética. En efecto, Heidegger tratará de lograr este objetivo mediante el conocido verso de Hölderlin que dice: “Pero lo que permanece/ lo fundan los poetas”. En el curso de 1934/35 titulado *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*<sup>29</sup> Heidegger afirma que en este verso se nombra la esencia del poeta, esto es: la fundación. Aunque resulte un tanto largo, merece la pena escuchar las palabras con que glosa el verso mencionado y ver que la cuestión del fundamento sigue presente, si bien desde otra óptica:

Lo que permanece es lo ente, y lo es a través de su ser. El poeta es el fundador del ser. Fundar y fundación nombran aquí algo en sí doble: fundar dice el proyectar por primera vez en su esencia y por adelantado lo que todavía no es. En la medida en que este fundar como poetizar es un decir, significa al mismo tiempo: llevar el proyecto a la palabra – en cuanto decir y dicho, en cuanto poner *el decir* en el *Dasein* de un pueblo y así realizar este *Dasein* por primera vez, fundamentarlo. (Cfr. “Voz del pueblo”, IV, 1ª versión 139 y ss., 2ª versión 142 y ss.) Por otro lado fundación dice: lo así en cierto modo predicho dejarlo en custodia y salvarlo como rememoración permanente en la esencia abierta del ser, rememoración hacia la que un pueblo debe siempre volver a pensar nuevamente.

Pero el ser así fundado en la poesía abarca siempre lo ente en total: los dioses, la tierra, los hombres y a estos en su historia en cuanto historia, es decir, como pueblo<sup>30</sup>.

Lo primero que salta a la vista es el aire de familia de este comentario con el primero de los modos de fundamentar vistos en “De la esencia del fundamento”. En ambos escritos la fundación consiste en un proyectar que afecta a la totalidad de lo ente y permite su aparición porque lo que funda o proyecta es su ser. Sin embargo aquí se in-

<sup>29</sup> GA 39, 214 (trad. esp. 190).

<sup>30</sup> „Das Bleibende ist das Seiende, und solches ist es durch sein Seyn. Der Dichter ist der Stifter des Seyns. Stiften und Stiftung meint hier ein in sich Zwiefaches: Einmal besagt Stiften, das, was noch nicht ist, in seinem Wesen zum voraus erstmals entwerfen. Sofern dieses Stiften als Dichten ein Sagen ist, bedeutet es zugleich: den Entwurf ins Wort bringen – als Sagen und Gesagtes, als *die Sage* in das *Dasein* eines Volkes stellen und so dieses *Dasein* erstmals zum Stand bringen, gründen. (Vgl. Stimme des Volks, IV, 1. Fassung 139 ff., 2. Fassung 142 ff.) Zum anderen besagt Stiftung: das so gleichsam Vorgesagte, Gegründete hinterlegen und retten als bleibendes Andenken an das eröffnete Wesen des Seyns, zu welchem Andenken ein Volk immer neu hindenken muß.

Das so in der Dichtung gestiftete Seyn aber umfaßt immer das Seiende im Ganzen: die Gotter, die Erde, die Menschen und diese in ihrer Geschichte – als Geschichte, d. h. als Volk“. GA 39, 214-215 (trad. esp. 190), subrayado en el original.

introduce como novedad un doble aspecto. Heidegger escribe que “fundar dice el proyectar...”, pero también añade que “por otro lado fundación dice...”. El primero de ellos se refiere al poetizar, al artista, mientras que el segundo se refiere a la recepción de la poesía. La fundación ofrece por tanto dos caras: el poeta y el pueblo, y además queda claramente dicho en el pasaje citado que la relación entre ellos no es otra que la de fundamentación, pues en efecto acabamos de leer que fundar es “poner *el decir* en el *Dasein* de un pueblo y así realizar este *Dasein* por primera vez, fundamentarlo”.

Según el primero de estos dos aspectos, la poesía proyecta lo que todavía no es previamente y por primera vez en su esencia. Podría resultar difícil de entender la expresión “lo que todavía no es”. Me apresuro a indicar que no se trata de ningún paso del no-ser al ser, ni de ninguna creación *ex nihilo*. La impotencia del ser que advertimos en el epígrafe anterior deberá precavernos de tales posibles interpretaciones erróneas. Esta expresión está más bien en conexión con estas otras: “por adelantado” y “por primera vez”. Lo que se quiere decir es que el proyecto es anterior a todo ente, previo y originario tal y como vimos antes, de modo que, con respecto a tal proyecto, lo ente todavía no es. Y es que la posibilidad de su aparición depende precisamente de dicho proyecto y está sostenida por él. Pero Heidegger encuentra otro elemento nuevo perteneciente a la fundación que no se mencionaba en el ensayo de 1928. Se trata de que ésta es esencialmente un decir (*ein Sagen*), por eso señala que fundar como poetizar es llevar el proyecto a palabra. No ha de entenderse esto secuencialmente como si primero se proyectase una esencia y luego se buscara la palabra para decirla, sino que proyecto y palabra suceden al mismo tiempo, son una misma cosa<sup>31</sup>. Entenderlo secuencialmente sería convertir al lenguaje en un fenómeno secundario que viene a posarse sobre algo ya abierto. Sin embargo, para Heidegger, “el lenguaje es el primero que consigue llevar a lo abierto lo ente en tanto que ente”<sup>32</sup>. La prioridad del lenguaje es por tanto indiscutida, y con ello su co-pertenencia con el fundar. Por tanto, Heidegger no está añadiendo una nota a un concepto, sino tratando de dilucidar el fundar. Éste no es además un decir, sino que lo es esencialmente; llevar el proyecto a la palabra no es un movimiento subsiguiente del haber proyectado, sino parte constitutiva del mismo. La fundación es por tanto lingüísti-

---

<sup>31</sup> En este sentido William Allen ha sostenido que en la poesía no se separa ser y decir, no se separa el lenguaje de su praxis, frente a la comprensión apofántica de Aristóteles —añade— donde el lenguaje y la cosa estarían separados. *Ellipsis, of poetry and the experience of language after Heidegger, Hölderlin, and Blanchot*. Albany (N.Y.), State University of New York Press, 2007, p. 61.

<sup>32</sup> „Die Sprache bringt das Seiende als ein Seiendes allererst ins Offene“. GA 5, 61 (trad. esp. 53).

ca. Sabemos, por el capítulo anterior, que lo dicho es la esencia de la verdad, que lo puesto en obra es el ocultamiento.

Insisto en que no se trata del acto de un sujeto, sino que, como ya leímos en la *Hölderlin-Vorlesung*, el ser se lleva a sí mismo a la palabra<sup>33</sup>. Sin embargo nuestro actual pasaje parece desmentir esta idea cuando dice que el poeta es el fundador del ser, lo cual significa, según lo expuesto, que mediante su palabra él proyecta por primera vez y por adelantado la esencia de lo ente en su totalidad. ¿Y no es esto un acto de su voluntad? La respuesta es no, porque esta proyección no es todavía ningún actuar ateniéndose a lo ente, sino algo previo. Según señalaba Heidegger en “De la esencia del fundamento”, quien proyecta es una voluntad finita en cuyas manos no está el poder de que haya o no apertura alguna, esa voluntad era la libertad o temporalidad del *Dasein*. Por tanto fundar no es el acto volitivo de un sujeto, del mismo modo que la poesía tampoco es la expresión de vivencias subjetivas. A lo largo de este trabajo (sobre todo en el capítulo V) se irá mostrando que Heidegger no entiende la poesía desde la subjetividad, sino desde una sorprendente noción de diálogo, con la que trata de pensar la historicidad humana.

Fundar es un cierto decir que ha de ser puesto —continúa nuestro pasaje— en el *Dasein* del pueblo y, cuando tal cosa ocurre, entonces dicho pueblo es logrado o alcanzado: fundamentado. Heidegger lo dice una página después de modo aún más explícito: “La poesía efectúa como fundación el fundamento de la posibilidad de que el ser humano en general se asiente sobre la tierra entre ella y los dioses, es decir, que devenga históricamente, y eso significa que pueda ser un pueblo”<sup>34</sup>. Naturalmente la comprensión de esta compleja idea depende de cómo se entiendan las nociones de pueblo, dioses, y tierra, y su respectivo papel en la poesía. Lo que por ahora no puede negarse es que el pueblo tiene una importancia central para la fundación. En el capítulo que sigue daré explicaciones detalladas sobre lo que significa pueblo en este contexto, además el modo en que la poesía funda su *Dasein* histórico precisa de la previa aclaración de otras nociones como dioses y diálogo, por lo que no será hasta el final de esta investigación cuando sea abordado en el capítulo VI. Mientras tanto quiero ceñirme ahora al texto citado.

---

<sup>33</sup> Cfr. GA 39, 257 (trad. esp. 222).

<sup>34</sup> „Dichtung erwirkt als Stiftung den Grund der Möglichkeit dafür, daß der Mensch überhaupt auf der Erde zwischen ihr und den Göttern siedeln, d. h. geschichtlich werden, und das heißt ein Volk sein kann“. GA 39, 216 (trad. esp. 191), traducción modificada por mí.

Entendido como la otra cara de la fundación, el pueblo cobra una enorme relevancia para la poesía<sup>35</sup>. Y es que para que el proyecto poético llegue a estar puesto en el *Dasein* del pueblo, éste no puede limitarse a una mera receptividad pasiva, sino que ha de dejar en custodia lo dicho por adelantado y ha de salvarlo rememorándolo. Que ocurra en la forma de una rememoración (*Andenken*) se debe a que se trata de pensar algo previo, que generalmente es olvidado o deformado. La rememoración no es un mero acordarse de algo que ya ha pasado (*vergangene*) y no volverá, sino que, según Heidegger<sup>36</sup>, se trata de un pensar en lo que ha sido (*gewesene*), de modo que eso que ha sido se vuelva hacia el que lo piensa y éste pueda experimentar que lo que ha sido sale por encima y más allá de su presente y vuelve a él como algo futuro aún no desplegado. Dicho de otro modo, se trata de pensar el origen no como algo que tenemos a la espalda, sino como algo que permanece vigente y operativo en todo.

En “El origen de la obra de arte” Heidegger afirma que la obra no sólo necesita creadores, sino que precisa igualmente de cuidadores<sup>37</sup> y explica que éstos, renunciando al conocer corriente y mediante una lúcida resolución, se internan en lo inseguro que se abre en la propia obra. Desde esta observación puede adelantarse que el pueblo será tan sólo aquel *Dasein* que al recibir la palabra poética se interne en su peligro e inseguridad. Es decir que el pueblo mencionado en la *Hölderlin-Vorlesung* de 1934/35 es el cuidador de la obra de arte al que se alude en “*Der Ursprung des Kunstwerkes*” de 1935.

Ahora bien, internarse en el peligro e inseguridad que abre la obra de arte no consiste en ningún enfrentamiento de carácter óntico, sino que en la obra de arte se trata más bien –insistamos una vez más– de eso previo a lo ente. El cuidador se interna en lo inseguro en la medida en que abandona –o lo intenta– el estado interpretativo público, el cual, como se explicaba en *Ser y tiempo*, se impone siempre aplanándolo todo, y nunca puede ser desalojado por completo. De hecho en la introducción de dicho tratado decía nuestro autor que una interpretación fenomenológica debía de ser constantemente crítica

---

<sup>35</sup> Gadamer ha sostenido que el poeta es el primero que ha visto algo y lo ha llevado a la palabra (mejor dicho, lo ha visto llevándolo a la palabra), por lo que se enfrenta a la experiencia angustiante de no saber si su palabra será acogida y comprendida, de no saber si habrá una comunidad humana para su palabra. Cfr. Gadamer, Hans-Georg, „Hölderlin und George“, en *Gesammelte Werke*, Band. 9 *Ästhetik und Poetik II, Hermeneutik im Vollzug*, Tübingen, Mohr, 1993, pp. 229-244, p. 244. (Trad. esp. “Hölderlin y George”, en *Poema y diálogo*, Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 36-56, p. 56). De modo similar Peter Warnek ha sugerido la posibilidad de entender la poesía como un lenguaje que todavía no habla ningún pueblo y que está a la espera de un pueblo. Cfr. Warnek, Peter, *op. cit.* p. 77.

<sup>36</sup> GA 4, 100 (trad. esp. 110).

<sup>37</sup> GA 5, 54 (trad. esp. 48).

incluso consigo misma<sup>38</sup> para no caer en una transmisión vacía y desarraigada de enunciados. Pues bien, este carácter crítico, atento y despierto, ha de tenerlo la rememoración, si es que ha de ser un cuidado por la obra que la defienda —o para decirlo como nuestro pasaje: que la deje en custodia y la salve— de la interpretación estándar. *Das Man* no puede desactivarse sino que constantemente tiende a deformar, olvidar y ocultar lo abierto en el proyecto poético, por eso la rememoración exige a cada cuidador que se interne él mismo en el peligro de la obra, que experimente él mismo lo abierto. De ahí también que Heidegger insista en que el pueblo deberá volver a pensar siempre en dirección a tal rememoración. La fundación exige volver resueltamente sobre lo proyectado, dispuesto a experimentarlo siempre de nuevo frente a cualquier interpretación vulgar y cotidiana.

Y es que lo dicho por adelantado en la fundación puede ser ocultado por la comprensión estándar de la poesía como mera expresión de las vivencias de su autor, puede ser nivelado como algo comprensible de suyo, y a raíz de esto caer en el olvido. También puede caer en interpretaciones provenientes de alguna teoría de la literatura, que expliquen el poema acudiendo a elementos externos a su propia palabra, como por ejemplo el contexto histórico y cultural, las influencias que recibió el autor, sus sentimientos etc. En este caso se da por supuesto que el poeta dice su palabra simplemente porque quiere, y se olvida que su canto va más allá de su voluntad individual y apunta más lejos en dirección a lo abierto por él. Estos peligros pueden despojar a la palabra poética de su poder y presentarla como algo meramente dicho<sup>39</sup>, como una palabra cualquiera entre las demás palabras, como la más inocente de las ocupaciones, sin ninguna capacidad de repercutir sobre la existencia. Frente a esto ha de ser custodiada como palabra única, como el mayor de los bienes. Y sólo un pueblo que así rememore estará realizado y fundamentado por la palabra poética.

Pueblo no será entonces más que aquel *Dasein* capaz de comprender el decir poético, aquél cuyo estar-en-el-mundo consista en estar (fundado) en la palabra del poeta. Si de acuerdo al verso de Hölderlin recurrentemente citado por Heidegger “lleno de méritos, mas poéticamente /habita el hombre sobre esta tierra”<sup>40</sup> entonces aquellos que

---

<sup>38</sup> „Die Schwierigkeit dieser Forschung besteht gerade darin, sie gegen sich selbst in einem positiv Sinne kritisch zu machen“. GA 2, 36 “Lo difícil de esta investigación consiste precisamente en hacerla crítica frente a sí misma en un sentido positivo” (trad. esp. 59).

<sup>39</sup> GA 39, 217 (trad. esp. 192).

<sup>40</sup> Cfr. GA 39, 36, 38 y 217 (trad. esp. 46, 47 y 192) y GA 4, 42 (trad. esp. 47).

puedan oír la palabra poética de modo no metafísico alcanzarían con ello un habitar que ya no andará perdido en medio de eventuales méritos, sino que será previo a ellos, más profundo y originario. Esta es la determinación provisional de la noción de pueblo que puede extraerse del texto que comentamos. Y no se trata en absoluto de algo accesorio, sino fundamental, porque si el proyecto no es puesto en el *Dasein* del pueblo, no acontece la fundación, ni la poesía, ni el arte.

Ahora bien, nuestro pasaje termina diciendo que la fundación abarca a lo ente en su totalidad (*das Seiende im Ganzen*), una idea que ya se contemplaba en “De la esencia del fundamento”, donde se decía que lo que se proyecta es un mundo, una totalidad de sentido. Pero Heidegger no se refiere a los árboles, o las casas, o las ciudades, sino que hace esta sorprendente enumeración: los dioses, la tierra, los hombres y éstos en su historia en cuanto tal. Esto podría parecer algo literario, romántico, soñador, pero conviene recordar aquí lo dicho en el capítulo anterior, a saber: que con la poesía se trata de una reacuñación del ser, y de un cambio de *Dasein*. Es decir: lo que está en juego es la comprensión del ser y del ser humano. Habremos de ver en el capítulo IV que los dioses son una apelación a nuestra finitud constitutiva y que la tierra es un nombre para el ocultamiento. No ha de creerse pues que Heidegger los mencione por mera arbitrariedad ni por ser más literario, sino con la intención de pensar conceptos clave.

En “*Der Ursprung des Kunstwerkes*” se afirma de la poesía que “tal decir es un proyecto del claro, donde se dice en calidad de qué accede lo ente a lo abierto”<sup>41</sup>. Es decir que en la fundación se proyecta una comprensión de ser —la cual podría llegar a ser dominante, o podría quedar en el olvido— que decidiría qué entes comparecen en el mundo y cómo se relacionan entre ellos. La idea del poema como fundación y ésta como proyecto previo y originario que atañe a todo lo ente y tiene lugar como palabra y que instituye la esencia de lo que aún no es, será profundizada por Heidegger precisamente en su ensayo sobre arte de 1935. Ahí menciona tres sentidos en que puede comprenderse la *Stiftung*, a saber: como don (*Schenkung*), como fundamento (*Gründung*), y como inicio (*Anfang*)<sup>42</sup>. Lejos de distinguirse claramente unos de otros parece tratarse más bien de facetas diversas del mismo fenómeno. Me ocuparé pues ahora de esta parte de “El origen de la obra de arte” para alcanzar una noción de fundación más completa.

---

<sup>41</sup> „Solches Sagen ist ein Entwerfen des Lichten, darin angesagt wird, als was das Seiende ins Offene kommt“. GA 5, 61 (trad. esp. 53).

<sup>42</sup> GA 5, 62-64 (trad. esp. 54-55).



### 3. Tres sentidos de fundación

#### a) Fundación en el sentido de donación

Heidegger afirma de modo directo que “la fundación es una abundancia, un don”<sup>43</sup>, y lo hace al hilo de lo inseguro que se abre en la obra de arte. Que una obra de arte es algo excepcional, y por tanto no susceptible de una repetición o producción en serie, es algo que cualquiera reconocería. Por eso, toda vez que tomamos en serio una obra nos situamos fuera de lo común y corriente. Pues bien, mientras que en aquello a lo que estamos acostumbrados nos defendemos con seguridad y confianza, en lo excepcional que está fuera de toda costumbre esta seguridad desaparece. De ahí que Heidegger insista en que la obra de arte, si se toma en serio, nos abre lo excepcional e inseguro y ahí nos arroja. Cuando me he referido a los cuidadores que se internan en lo inseguro, aludía con ello al abandono de la interpretación estándar que representa lo seguro porque en ella todo está ya previsto e interpretado, en ella ya sabemos lo que es todo y cuál es su sitio. Tomar en serio la obra de arte quiere decir que no nos acercamos a ella como si ya supiéramos de qué se trata, sino que procuramos ir asumiendo el cuidado por ella<sup>44</sup>. La verdad que acontece en la obra de arte, dice Heidegger, “no puede demostrarse ni derivarse a partir de lo que se admitía hasta ahora”<sup>45</sup>. Dicha verdad por tanto, puesto que no se deriva de lo admitido, habrá de ser pensada como el origen de lo admitido<sup>46</sup>, pues ella no sale de nada, no es deducida, derivada, ni causada –si es que se puede hablar en estos términos– sino que de ella sale todo, en este sentido ella es “*ein Überfluß*”, una abundancia o exuberancia.

Que la fundación sea donación está en consonancia con la condición finita del *Dasein* pues éste está necesitado de que las cosas le sean dadas. De esta forma, la dona-

<sup>43</sup> „Die Stiftung ist ein Überfluß, eine Schenkung.“ GA 5, 63 (trad. esp. 54), traducción modificada por mí.

<sup>44</sup> Digo ir asumiendo porque Heidegger señala: „Die Bewahrung geschieht in verschiedenen Stufen des Wissens mit je verschiedener Reichweite, Beständigkeit und Heiligkeit“. GA 5, 56 “El cuidado ocurre en diferentes grados del saber, cada uno de los cuales tiene diferente alcance, consistencia y claridad” (trad. esp. 49).

<sup>45</sup> „Die im Werk sich eröffnende Wahrheit ist aus dem Bisherigen nie zu belegen und abzuleiten“. GA 5, 62 (trad. esp. 54).

<sup>46</sup> Desde esta reflexión se puede señalar una diferencia del planteamiento heideggeriano frente al pensamiento metafísico. En la medida en que la verdad que acontece en la obra no se deriva de lo admitido hasta ahora, podría pensarse metafísicamente que esa verdad inderivable y primera es causa de sí, o sea que es Dios. Ahora bien, en mi opinión, Heidegger rechazaría esta conclusión [que yo conozca no ha hecho esta observación ni por tanto este rechazo en ningún texto] porque no hay base fenomenológica para admitir a Dios en escena. Lo más que fenomenológicamente, es decir filosóficamente, es decir honradamente se puede decir es que hay un claro o apertura, que ésta no es derivable, y que acontece cuando acontece y lo hace siempre fuera de todo dominio. Además Dios sería en todo caso un ente y por tanto posterior al claro. En síntesis, que el carácter inderivable de la apertura no la convierte en causa de sí.

ción no puede estar bajo el dominio de nadie, lo que recuerda a aquella impotencia esencial grabada en el ser que aparecía en “De la esencia del fundamento”. A su vez esta observación de que la fundación, en tanto que don, no puede ser producida a voluntad, hace pensar que respecto a ella lo más que cabe hacer es esperarla<sup>47</sup>. Pero dicha espera ha de comprenderse como una preparación laboriosa y tenaz que exigirá de nosotros una resistencia constante contra lo admitido hasta ahora. Lo admitido hasta ahora viene a interpretarnos desde varios frentes: desde la metafísica moderna, desde las modernas ciencias de la naturaleza y del espíritu, y por supuesto desde la opinión corriente del “se” impersonal. Siempre hay ya preparada una interpretación de lo ente que dice cómo es todo y que desplaza todo preguntar por el ser. Por eso, si la fundación es un don, su espera, siempre que tenga lugar, sucederá en confrontación con la interpretación estándar. Sin embargo, lo relevante es que esta espera y esta preparación, que se dan al margen de todo cálculo o control sobre la apertura, determinan una temporalidad propia, distinta de la concepción lineal y cotidiana del tiempo. Apoyándose en Hölderlin, Heidegger la llamará “el tiempo de los pueblos”<sup>48</sup>. Esta temporalidad de la espera ocurre como rememoración del ser y como cuidado por la obra, y tiene que ver con el origen, y con que éste (lo sido) venga a nosotros como algo futuro, como se explicará más adelante. La espera tiene pues el carácter de una preparación activa que luchando con la interpretación estándar se hace capaz de oír aquello que está oculto u olvidado, y de este modo podría ganar la posibilidad de una fundación. Ahora bien, ésta, como no está en nuestras manos, será dada por añadidura tal y como acabamos de leer, como un don.

Heidegger también caracteriza la fundación como don en “Hölderlin y la esencia de la poesía”<sup>49</sup> donde habla de una libre donación (*eine freie Gabe*) con carácter doble: de los dioses al poeta y de éste al pueblo. Nuestro autor vuelve a subrayar aquí que la fundación no consiste en el capricho de un poeta. En vez de eso la poesía está doblemente atada porque por un lado ha de captar las señales de los dioses y por otro ha de llevar a palabra estos signos y ponerlos en el pueblo. Resulta así evidente que no es lo mismo cantar que escuchar, ni escribir que leer. Incluso una escucha atenta es tarea diferente al canto poético que ha de hallar la palabra. En la *Hölderlin-Vorlesung*, Heidegger, a propósito de la voz “*physis*”, habla de la fuerza nominativa inicial de la palabra

<sup>47</sup> Así parece sugerirlo Virginia Lyle Jennings en las conclusiones de su artículo “Heidegger's critique of Rilke: On the venture and the leap”. In *Heidegger Studien* 21 (2005), pp. 17-34, p. 32 y 34.

<sup>48</sup> Cfr. GA 39, 49-53 (trad. esp. 56-59).

<sup>49</sup> GA 4, 41-42 y 45 (trad. esp. 46 y 50).

(*uranfänglichen Nennkraft des Wortes*), y dice que el término “*physis*”, merced a dicha fuerza, encerraba ya una interpretación esencial del ser<sup>50</sup>. Está en juego entonces la comprensión de ser. La fundación que se realiza en la poesía sería el ejercicio de decir una palabra que, como en su día *physis*, gracias a dicha fuerza nominativa inicial, lleve por primera vez lo ente a lo abierto y diga en calidad de qué accede eso ente a eso abierto. Cuando veamos el sentido de la fundación como inicio se comprenderá el carácter inicial de dicha fuerza nominativa.

La expresión poética “señales de los dioses” la toma Heidegger del poema “Rousseau” de Hölderlin<sup>51</sup>. Con ella el filósofo alude únicamente a la finitud humana, al hecho, constitutivo de nuestra existencia, de que decir esa palabra fundante no depende exclusivamente del poeta, puesto que su palabra “precisa ser inflamada”<sup>52</sup>. Que haya dioses significa reconocernos como finitos<sup>53</sup> y como necesitados, mientras que por el contrario que no los haya significa erigirnos (modernamente) en absolutos. Ahora bien, los dioses –según el antedicho poema de Hölderlin– hablan mediante señales, la pericia para captarlas será lo que otorgue su fuerza inicial a la palabra del poeta que lleve tal signo al lenguaje. Pero esas señales divinas son impredecibles e improvocables como los rayos de una tormenta, nadie sabe dónde ni cuándo pueden caer, y en este sentido cabe entender que son dones que el dios otorga y que el poeta pone en palabras.

Por otra parte la donación es también del poeta al pueblo. Ya hemos señalado que sin el cuidado por la palabra poética no hay fundación. Desde este punto de vista, la fundación acontece sólo si el poeta dona su palabra, la da, sin garantía de acogida, expuesta al peligro de quedar como algo meramente dicho<sup>54</sup>, inocuo y sin consecuencias, expuesto a ser devorado por el “se” impersonal. La lucha contra la interpretación estándar nos haría capaces, en el mejor de los casos, de percibir esos signos pero ya no como

<sup>50</sup> GA 39, 195 (trad. esp. 176) Cfr. Elden, Stuart, “Heidegger's Hölderlin and the importance of place”, in *The Journal of the British Society for Phenomenology* 30 (1999), n. 3, pp. 258-274, 264; y Warnek, Peter, *op. cit.* p. 67. Heidegger también menciona ese poder nominal en GA 5, 32 (trad. esp. 33).

<sup>51</sup> GA 39, 32 (trad. esp. 43).

<sup>52</sup> „Bedarf der Entzündung“. GA 4, 68 (trad. esp. 76).

<sup>53</sup> Con impecable lucidez explica Arturo Leyte en su *Heidegger*, que el templo griego señala hacia una frontera entre los hombres y los dioses. Ahora bien, no se trata de que la frontera se trace a partir del templo, sino a la inversa, la construcción del templo se lleva a cabo porque se ha reconocido previamente esa frontera. Pues bien, tal frontera entre... (en este caso entre dioses y hombres, pero podría ser entre cielo y tierra, o entre cualesquiera otros) es el claro donde se decide si hay ente, y cuáles, y cómo. Esa frontera no es fija, es una comprensión de ser, por tanto, como toda comprensión, estará siempre ya articulada lingüísticamente y afectivamente dispuesta, y se desplegará en una temporalidad extática, de modo que será histórica por supuesto. Cfr. Arturo Leyte, *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005, p. 270.

<sup>54</sup> GA 39, 217 (trad. esp. 192).

rayos divinos, sino como canto poético. Y es que el dios no pronuncia palabras, sino que sólo truenan, por eso el pueblo sólo escucha al dios en y por la palabra del poeta, quien entrega ya en palabras (velado en canción) un don celestial que no era palabra. Todo ello será explicado con detalle en el capítulo V. La fundación es una entrega del poeta a su pueblo, él les da su palabra como un regalo, y con ella entrega la posibilidad de una transformación del *Dasein* y de una reacuñación del ser. Que la donación haga entrar en juego al pueblo subraya la idea de que la *Stiftung* no depende de ningún sujeto individual y recupera un importante aspecto del *Dasein*: su ser-con-otros<sup>55</sup>, pero apunta a un nosotros que no es el de la cotidianidad, sino que está marcado por la resolución y al que antes nos hemos referido como pueblo y como cuidadores.

#### b) Fundación en el sentido de fundamentación

El segundo sentido de fundar que Heidegger distingue en “El origen de la obra de arte” es el fundar en tanto que fundamentar o poner el fundamento (*Gründen*). La explicación que Heidegger ofrece en dicho texto puede resultar compleja y merece una lectura pormenorizada:

El proyecto verdaderamente poético es la apertura de aquello en lo que el *Dasein* ya ha sido arrojado como ser histórico. Aquello es la tierra y, para un pueblo histórico, su tierra, el fundamento que se cierra a sí mismo, sobre el que reposa con todo lo que ya es, pero que permanece oculto a sus propios ojos. Pero es su mundo, el que reina a partir de la relación del *Dasein* con el desocultamiento del ser. Por eso, todo lo que le ha sido dado al ser humano debe ser extraído en el proyecto fuera del fundamento cerrado y establecido expresamente sobre él. Sólo así será fundado como fundamento que soporta<sup>56</sup>.

Las líneas inmediatamente siguientes a este extracto dicen que toda creación (*Schaffen*) tiene la forma de un sacar fuera (*Schöpfen*) debido a que toda creación es una

<sup>55</sup> „Die Bewahrung des Werkes vereinzelt die Menschen nicht auf ihre Erlebnisse, sondern rückt sie ein in die Zugehörigkeit zu der im Werk geschehenden Wahrheit und gründet so das Für- und Miteinandersein als das geschichtliche Ausstehen des Da-seins aus dem Bezug zur Unverborgenheit“. GA 5, 55 “El cuidado por la obra no aísla a los hombres en sus vivencias, sino que los adentra en la pertenencia a la verdad que acontece en la obra y, de este modo, funda el ser para los otros y con los otros como exposición histórica del ser-aquí a partir de su relación con el desocultamiento”. (trad. esp. 49).

<sup>56</sup> „Der wahrhaft dichtende Entwurf ist die Eröffnung von Jenem, worein das Dasein als geschichtliches schon geworfen ist. Dies ist die Erde und für ein geschichtliches Volk seine Erde, der sich verschließende Grund, dem es aufrucht mit all dem, was es, sich selbst noch verborgen, schon ist. Es ist aber seine Welt, die aus dem Bezug des Daseins zur Unverborgenheit des Seins waltet. Deshalb muß alles dem Menschen Mitgegebene im Entwurf aus dem verschlossenen Grund heraufgeholt und eigens auf diesen gesetzt werden. So wird er als der tragende Grund erst gegründet“. GA 5, 63 (trad. esp. 54).

extracción en el sentido que se menciona hacia el final de este pasaje. Y Heidegger añade entre paréntesis que ese sacar fuera es como sacar agua de una fuente. Será a partir de esta metáfora como se podrá llegar a comprender que la idea principal del texto citado es la condición de arrojado, y que, por tanto, el proyecto poético, la fundación, abre nuestra finitud.

En una primera ojeada al contenido del texto vemos lo siguiente. Según afirma aquí Heidegger, el proyecto poético es la apertura de la tierra como fundamento que se cierra (*sich verschließende Grund*). A propósito de esto dice que el *Dasein* ha sido arrojado sobre la tierra así entendida, y que ésta es fundamento porque sobre ella reposa todo lo demás, pero que está oculta al propio *Dasein*. En este punto del texto viene un abrupto “pero” que da la impresión de que Heidegger estuviera cogiendo aliento y a la vez recordado algo esencial: “Pero es su mundo –dice– el que reina a partir de la relación del *Dasein* con el desocultamiento”. Tenemos aquí las dos conocidas fuerzas en lucha que vertebran, como es sabido, el ensayo “*Der Ursprung des Kunstwerkes*”: la tierra que se oculta y se cierra, y el mundo que impera a partir de nuestra relación con el desocultamiento. En este momento aparece un revelador “por eso”. Esta partícula significa que las frases que la preceden señalan el motivo para lo que sigue, a saber: que lo dado (*Mitgegebene*) al *Dasein* deba ser extraído fuera del fundamento cerrado (o sea: fuera de la tierra a la cual el *Dasein* está arrojado), y deba ser establecido expresamente sobre tal fundamento. La fundación como *Gründung* tiene por tanto dos movimientos: extraer (*holen*) y establecer (*setzen*). Dado que ambos tienen lugar en el proyecto, entendemos que son simultáneos o co-originarios, como lo son tierra y mundo. Pero la metáfora de la fuente sólo vale entonces para el primero de ellos.

Heidegger parece estar intentando ofrecer una descripción de la fundación que vaya más lejos de la simple donación que se recibe. Para ello muestra que la fundación no sólo es exuberancia, sino también extracción de lo dado en dote al hombre y, al mismo tiempo, establecimiento sobre la tierra de lo extraído de ella. Eso le permitirá afirmar: “La fundación de la verdad no sólo es fundación en el sentido de la libre donación, sino también en el sentido de ese fundar que pone el fundamento”<sup>57</sup>. Pues bien, volviendo a nuestro pasaje, la partícula “por eso” indica que si ha de haber tal extracción es porque lo que impera es el mundo y lo hace gracias a la relación del *Dasein* con

---

<sup>57</sup> „Die Stiftung der Wahrheit ist Stiftung nicht nur im Sinne der freien Schenkung, sondern Stiftung zugleich im Sinne dieses grund-legenden Grundes“. GA 5, 64 (trad. esp. 55).

el desocultamiento. Sabemos, por el capítulo I, que desocultamiento hace mención directa a un previo ocultamiento al cual todo abrir siempre ya se atiende. ¿Y no hay una llamativa semejanza entre desocultar y extraer, y, por tanto, entre ocultamiento y fundamento cerrado (tierra)? Atendamos a la metáfora del agua.

El proyecto poético extrae fuera del fundamento cerrado (o sea: fuera de la tierra) igual que se extrae agua fuera de la fuente. Aquí fuente está por origen, o sea por un manar el agua que no parece distinto de un regalo, abundancia o don. Cabe observar que cuando se extrae agua de una fuente o de un manantial en primer lugar nunca vemos la fuente como tal, sino tan sólo el agua, en segundo lugar por más agua que extraigamos nunca extraeremos la fuente misma, ésta se nos hurta siempre, en ello radica su esencia. En tercer lugar si esto (extraer la fuente misma) llegara a ocurrir, habríamos liquidado el manantial y la posibilidad de sacar agua de él. Si se tienen en cuenta estas consideraciones y se ponen en paralelo los binomios tierra/mundo y fuente/agua, puede decirse lo siguiente. La fundación o proyecto poético proyecta un mundo en la medida en que lo extrae de la tierra. Esta extracción pertenece a la fundación y en virtud de ella el proyecto entraña, como lo decía el pasaje citado, una cierta apertura de la tierra, un cierto dar noticias de ella, pero no como algún ente disponible, sino como aquello cerrado a donde el hombre está arrojado.

Ahora, lo extraído de la tierra es lo que le ha sido dado al hombre. El proyecto poético extrae pues de la tierra la dote del ser humano, la saca fuera (*schöpfen*, la crea) de lo cerrado como se saca agua de la fuente. La extracción no es sino el reconocimiento de que la fuente es un don exuberante, pero que siempre se nos hurta. Se trata de algo indisponible pero necesario –más aún: imprescindible– para fundar, lo que subraya la finitud de la creación artística. Indisponible significa aquí que se tienen noticias suyas, y por tanto cierto acceso al fenómeno, pero no se tiene ni se puede tener conocimiento, ni dominio o control sobre él. La primera línea de nuestro texto decía que estamos arrojados a la tierra, pues bien, reconocer esta condición constitutiva de nuestra existencia es un paso vital en la fundación. El ser humano, que es descubridor, está arrojado a la tierra, al fundamento que se cierra, al previo encubrimiento sin el cual él no podría existir como descubridor. Todo imperar del mundo (desocultamiento) que se produce en el *Da-sein*, tiene siempre a su espalda un previo ocultamiento (la tierra como fundamento que se cierra). Brevemente: sin condición de arrojado no hay creación.

Pero al mismo tiempo que extrae lo dado al hombre, la fundación debe establecer o poner (*setzen*) expresamente esa dote sobre la tierra. ¿Qué es lo dado? Si el *Dasein* es descubridor, para existir ha tenido que serle dado un encubrimiento previo que necesariamente queda atrás cuando abre mundo, pero que de ningún modo es algo meramente pasado, sino que a ello se atiene la apertura, por tanto es algo todavía esenciante. Eso, que Heidegger llama la tierra, es su pasado como haber-sido, pero no como si se tratara de las gestas de nuestros ancestros o de hechos sucedidos hace mucho, sino en sentido ontológico como aquel cierre que toda apertura supone. Si la poesía dice, o pone en el *Dasein* del pueblo, la esencia de la verdad (el ocultamiento), con ello dotaría al pueblo de su haber-sido, y le permitiría hacerse entrega (*tradere*) de su pasado, o sea, del ocultamiento que toda apertura ha dejado atrás. El ocultamiento es lo dado (*Mitgegebene*) estructuralmente a la apertura, y es lo establecido o puesto expresamente en el *Dasein* de un pueblo por su poeta. La poesía dice el misterio. Con ello el poeta dotaría al pueblo de un fundamento ontológico abisal. En el capítulo VI veremos esta noción de dote en el contexto más amplio de la historicidad, lo que ayudará, espero, a su mejor comprensión.

### c) La fundación en el sentido de inicio

Heidegger afirma que los dos primeros sentidos del fundar comparten el carácter del tercero en el que al parecer confluyen. Nuestro pensador dice que “la donación y la fundamentación tienen el carácter no mediado de aquello que nosotros llamamos inicio”<sup>58</sup>. Este carácter no mediado es el que conduce a la dilucidación de la fundación entendida en su tercer sentido. Puede hallarse una explicación de lo que quiere decir la expresión “algo mediado” (*ein Vermitteltes*) en el comentario que Heidegger dedica al poema de Hölderlin “Como cuando en día de fiesta...”<sup>59</sup> en el año 1939 y que lleva el mismo título. Por otra parte puede encontrarse una significativa diferenciación entre inicio y comienzo en las primeras páginas de la *Hölderlin-Vorlesung*. Veamos ambos pasajes con la intención de aclarar el sentido de inicio que Heidegger encuentra en la fundación. El primero dice:

<sup>58</sup> „Schenkung und Gründung haben in sich das Unvermittelte dessen, was wir einen Anfang nennen“. *Ibid.*

<sup>59</sup> GA 4, 49-77 (trad. esp. 55-85).

Lo abierto hace de mediador en todas las relaciones entre lo que es real. Lo real sólo consiste en dicha mediación y, por eso, es algo mediado. Lo que llega a ser mediato de este modo es sólo gracias a la mediatez. Y por eso la mediatez tiene que estar presente en todo. Sin embargo, lo abierto mismo, que le otorga a toda relación y correspondencia el espacio en el que pueden pertenecerse, no procede de ninguna mediación. Lo abierto mismo es lo inmediato<sup>60</sup>.

Como acabamos de ver en “El origen de la obra de arte”, el inicio tiene el carácter de lo no mediado, mientras que el texto citado ahora nos ofrece una determinación de lo que significa algo mediado: se trata de aquello que consiste en una mediación, y es un término que atañe a todo lo real. Puesto que el inicio es no mediado, eso significará que no consiste en una mediación y que, por tanto, no es real. Esto no debe asustarnos, pues sólo quiere decir que lo real tiene a sus espaldas una serie de estructuras previas que quedan ocultas, olvidadas, o desplazadas, y a las que lo real debe su posibilidad. El inicio no es real porque tiene que ver con estas estructuras, a las que se llama no reales por hurtársenos igual que lo hace la fuente respecto del agua que surge<sup>61</sup>. En el texto se dice además que lo abierto, no sólo no proviene de ninguna mediación, sino que otorga (*gibt*) el ámbito en el que lo mediato puede pertenecerse. Es visible aquí sin dificultad el primer sentido de fundar como donación. Ahora bien, también se dice aquí que “lo abierto hace de mediador en todas las relaciones” y que por eso la mediatez de lo mediado, o sea lo abierto, que es lo inmediato, “tiene que estar presente en todo”. Hay pues una omnipresente irrealidad en todo lo real. En el capítulo IV podrá verse más de cerca esta omnipresencia al hilo de la distinción entre lo divino y lo sagrado. El carácter no mediado del inicio consiste, según lo dicho, no sólo en que no provenga de otra mediación, sino en que además posibilita toda mediación y está presente en ella sosteniéndola. Con todo ello, el carácter no mediado del inicio (que lo es también de la donación y a la fundamentación) deja ver el meollo temporal que anida en la fundación. Lo vemos al hilo del segundo de los textos aludidos antes, en el que podemos leer:

---

<sup>60</sup> „Das Offene vermittelt die Bezüge zwischen allem Wirklichen. Dieses besteht nur aus solcher Vermittelung und ist daher ein Vermitteltes. Das also Mittelbare ist nur kraft der Mittelbarkeit. Daher muß die Mittelbarkeit in allem gegenwärtig sein. Das Offene selbst jedoch, das allem Zu- und Miteinander erst den Bereich gibt, darin sie sich gehören, entstammt keiner Vermittelung. Das Offene selbst ist das Unmittelbare“. GA 4, 61 (trad. esp. 68).

<sup>61</sup> Ya en la *Hölderlin-Vorlesung* de 1934/35 insiste Heidegger de un modo similar en esta observación sobre la presunta irrealidad de la poesía. Cfr. GA 39, 33 y 217 (trad. esp. 44 y 192).



Comienzo es algo distinto de inicio. [...] Comienzo es aquello con que algo empieza, inicio es aquello de donde algo surge. La Guerra Mundial se inició hace siglos en la historia político-espiritual de Occidente. La Guerra Mundial comenzó con las batallas en los puestos de vanguardia. El comienzo es inmediatamente dejado atrás, desaparece en el curso del acontecer. El inicio, el origen, en cambio, aparece, antes que nada, en el acontecer, y está plenamente ahí en su final<sup>62</sup>.

Aquí hay dos maneras contrapuestas de comprender el tiempo: la común y corriente, y la originaria. Para la primera el tiempo consiste en una serie de “ahoras” homogéneos que pasan uno tras otro unidireccionalmente y que está regulada por el “ya no” y el “todavía no”. Cuando la interpretación estándar habla de inicio, no piensa, según Heidegger, en aquello a lo que él se refiere, por eso se reserva dicha palabra para sí mientras que utiliza “comienzo” para *das Man*. El comienzo alude a un hecho, a algo real, ubicable en un “ahora” concreto, el cual no es en nada distinto a los demás, y que pasó efímero y fugaz, sin mayor importancia que la de ser el incidente al que siguieron los otros, se trata de un simple “ahora” que desaparece y se esfuma en el correr de las cosas. Así pues “comienzo” sería meramente el primer punto de una serie, tan sólo un hecho en una cadena de hechos. Es sabido que Heidegger considera esta comprensión corriente como inauténtica y que sitúa su origen en la primacía otorgada unilateralmente al presente por el modo teórico-contemplativo de estar en el mundo, tradicionalmente dominante.

Pero frente a esta comprensión vulgar, el tiempo puede entenderse como temporalidad extática, tal y como ésta se analiza y expone en *Ser y tiempo*<sup>63</sup>. A diferencia del mero comienzo, el inicio no está ligado a un hecho, ni tampoco se pierde ni se esfuma en el correr de una cadena infinita, sino que ejerce su vigencia en todo lo real. Naturalmente, dado que el origen no es real ni mediado, el inicio no podrá consistir en un ente

<sup>62</sup> „»Beginn« - das ist etwas anderes als »Anfang«. (...) Beginn ist jenes, womit etwas anhebt, Anfang das, woraus etwas entspringt. Der Weltkrieg fing an vor Jahrhunderten in der geistig-politischen Geschichte des Abendlandes. Der Weltkrieg begann mit Vorpostengefechten. Der Beginn wird alsbald zurückgelassen, er verschwindet im Fortgang des Geschehens. Der Anfang, der Ursprung, kommt dagegen im Geschehen allererst zum Vorschein und ist voll da erst an seinem Ende“. GA 39, 3 (trad. esp. 17), traducción modificada por mí.

<sup>63</sup> El hecho de que Heidegger en la *Hölderlin-Vorlesung* de 1934/35, a la que pertenece el texto que ahora se comenta, remita a los §§65 y ss. de *Ser y tiempo* debe servir como prueba suficiente de que nuestro autor considera válidos los análisis de la temporalidad y del cuidado del *Dasein* realizados en tal tratado, pese a que la orientación de su pensamiento se haya modificado sustancialmente. Cfr. GA 39, 109, donde puede leerse: „Die Wesenverfassung dieser ursprünglichen Zeitlichkeit und wesentliche Möglichkeiten derselben habe ich in der Abhandlung »Sein und Zeit« dargestellt“. “En el tratado *Ser y tiempo* he expuesto la constitución esencial de esta temporalidad originaria y sus posibilidades esenciales”. (trad. esp. 103).

preeminente ni supremo. En la temporalidad auténtica cada éxtasis está trabado a los demás de modo que lo que ha sido sigue vigente y puede volver hacia nosotros como algo futuro, lo cual, según vimos, era la esencia de la rememoración. Ahora se verá mejor que la expresión “lo que ha sido” se refiere al origen y que éste, si lo pensamos como inicio y no como mero comienzo, vuelve como algo futuro, es decir como aquello de donde dimana todo, como aquello que le otorga espacio al porvenir porque está presente en todo lo real y le precede. De ahí que Heidegger diga en las líneas finales del pasaje anterior que el inicio aparece antes que nada en el acontecer y que está plenamente ahí en su final.

De un modo similar afirma en “El origen de la obra de arte” que el inicio es siempre “un salto previo en el que todo lo venidero ya ha sido dejado atrás en el salto, aunque sea como algo velado”<sup>64</sup>. Que el inicio consista en un salto debe indicarnos que no hay ninguna progresión<sup>65</sup>, es decir, que no hay ningún camino que vaya desde el modo corriente de pensar hasta el auténtico, o que conduzca de un inicio (por ejemplo el de la metafísica en la antigua Grecia) a otro inicio, de una comprensión del ser a otra. Por tanto debemos entender que no hay continuidad, sino que cada salto es una ruptura, que cada vez que se inicia es que ya se ha saltado y por tanto que ya ha habido una fundación, es decir, un proyecto poético, no nuevo, sino diferente y otro<sup>66</sup>.

Pero más difícil aún es entender que el salto sea previo (*Vorsprung*), lo cual indica lo mismo que la extraña expresión de que lo venidero ha sido sobrepasado o dejado atrás en el salto (*schon übersprungen ist*). Y es que el proyecto inicial es tan abarcante y tan amplio, que sobrepasa incluso a lo que todavía está por venir. Cuando Heidegger, en diferentes textos, insiste en que el inicio u origen está plenamente en el final del acontecer, o que es un salto previo que sobrepasa lo venidero, o que vuelve como algo futuro<sup>67</sup>, lo que intenta es subrayar la idea capital de que el inicio es rico en futuro. En este sentido puede leerse en “El origen de la obra de arte”: “el auténtico inicio nunca tiene el carácter primerizo de lo primitivo. Lo primitivo carece siempre de futuro por el hecho

<sup>64</sup> „Ein Vorsprung, in dem alles Kommende schon übersprungen ist, wenngleich als ein Verhülltes“. GA 5, 64 (trad. esp. 55).

<sup>65</sup> Así lo ha señalado Virginia Lyle, *op. cit.* p. 29.

<sup>66</sup> “Nuevo” parece sugerir progresión respecto de algo viejo o antiguo, mientras que “otro” no tiene este matiz y acaso por ello resulta más adecuado a la idea de fundación como inicio.

<sup>67</sup> Respectivamente, GA 39, 3 (trad. esp. 17); GA 5, 64 (trad. esp. 55); GA 4, 100 (trad. esp. 110).

de carecer de ese salto y salto previo que dona y fundamenta”<sup>68</sup>. Por contraposición a lo primitivo que carece de futuro, Heidegger da a entender que el inicio está henchido de él. Esto significa que tiene poder sobre el futuro, que lo determina en sus posibilidades, que impera sobre él. Recuérdese que, según lo expuesto, el inicio es no mediado, no es un mero comienzo, y no es real, sino que más bien es una apertura en la que se determina qué ente puede aparece en ella y cómo. Se subraya así la fuerza abridora de futuro que radica en el origen de un modo similar al texto ya comentado de la *Hölderlin-Vorlesung*. En efecto ahí se determinaba el fundar como una proyección de lo que todavía no es (o sea de lo venidero) por adelantado (o sea dejándolo atrás) y por primera vez en su esencia.

La imagen de la fuente puede ilustrar la riqueza del origen pues, en efecto, el manantial es siempre más rico en agua que el propio río porque su esencia no es correr sino surtir. En este sentido la fuente siempre está “antes” que el río igual que el inicio precede a lo venidero y en cierto modo lo ha dejado atrás. Ahora bien la fuente no es la causa del río, por varios motivos: porque no lo produce, porque no es óptico, porque no es dissociable de él, y porque no está bajo el control de ningún sujeto. Cuando en “De la esencia del fundamento” Heidegger decía que el proyecto de posibilidades es por su esencia más rico que la posesión de posibilidades en que reposa el *Dasein* situado en medio de lo ente, seguramente se estaba refiriendo a este carácter inicial que tiene el proyecto, a esa sobreabundancia característica de la fundación.

No debe olvidarse por último que cuando lo venidero es sobrepasado, no es descubierto ni conocido, sino que permanece como algo velado. Por eso cabe pensar que el inicio, que, no siendo real, sobrepasa y abarca todo lo real, determine –o al menos condicione– sus posibilidades pero sin llegar a determinar cuáles de ellas se harán efectivas, por lo que también puede entenderse en este sentido que lo venidero esté velado en el proyecto fundante inicial.

Hay, para terminar, en “El origen de la obra de arte” otra indicación sobre el inicio que permite, según creo, vincular los tres sentidos de la fundación.

---

<sup>68</sup> „Der echte Anfang hat freilich nie das Anfängerhafte des Primitiven. Das Primitive ist, weil ohne den schenkenden, gründenden Sprung und Vorsprung immer zukunftslos“. GA 5, 64 (trad. esp. 55).

El inicio siempre contiene la plenitud no abierta de lo inseguro, esto es, del combate con lo seguro. El arte como poesía es fundación en el tercer sentido de provocación de la lucha de la verdad, esto es, es fundación como inicio<sup>69</sup>.

El inicio contiene la plenitud del combate con lo seguro. Al hilo de la fundación como donación expuse que tal combate mienta el esfuerzo de pensar frente a la interpretación estándar, donde todo es presuntamente seguro. En la plenitud (*Fülle*) aquí mencionada resuena connotativamente la exuberancia (*Überfluß*) que constituía el primer sentido de la fundación. Y esta plenitud se dice “no abierta” en al menos dos sentidos. Primero porque desde lo seguro, desde el estado interpretativo público, la plenitud del inicio es desconocida, ya que *das Man*, dicho brevemente, no tiene memoria para el origen, pues éste es considerado como un mero comienzo que se pierde en la secuencia de “ahoras” y carece de mayor importancia. Por otro lado, si consideramos que la fuente puede llamarse “plena” porque siempre es más rica que sus aguas, cabrá observar que siempre se nos hurta como tal y se nos cierra, y así la plenitud es “no abierta” porque está aludiendo a aquel “fundamento que se cierra”, constitutivo del segundo sentido de la fundación. Pero en el pasaje anterior se afirma explícitamente que el inicio es la provocación de la lucha de la verdad. Esta lucha no es ahora el combate contra el “se” impersonal sino que alude al juego de tierra y mundo por el que está atravesado el ser humano, y al que aludía el segundo sentido de fundación cuando hablaba de extraer y establecer. Pues bien, aquí se ofrece una nueva determinación del inicio: él es la provocación (*Anstiftung*) de tal lucha. No se trata de una lucha por la verdad frente a la mentira ni frente a la falsedad, sino que más bien la verdad misma es una lucha, y la fundación, en su sentido de inicio, es la acción de provocarla. La verdad como apertura es lucha, según explica Heidegger, porque no es un escenario rígido<sup>70</sup> sino que está surcado de tensiones. Incluso los oponentes de esa lucha, tierra y mundo, están a su vez tensionados<sup>71</sup>. La lucha de la verdad ha de ser provocada porque a ella no se accede progresivamente, sino sólo por medio de un salto. Y es que al provocarla se abre el claro. La fundación en tanto que inicio es esa provocación. Pero no es un sujeto individual el que instiga la lucha, sino que es la obra de arte quien lo hace, pues según dice Heidegger “en

<sup>69</sup> „Der Anfang enthält immer die unerschlossene Fülle der Ungeheuren und d. h. des Streites mit dem Geheuren. Kunst als Dichtung ist Stiftung in dem dritten Sinne der Anstiftung des Streites der Wahrheit, ist Stiftung als Anfang“. GA 5, 64 (trad. esp. 55), traducción modificada por mí.

<sup>70</sup> GA 5, 41 (trad. esp. 39).

<sup>71</sup> Cfr. Leyte, *op cit.* p. 273.

la esencia de la verdad reside *una tendencia hacia la obra* que le ofrece a la verdad la extraordinaria posibilidad de ser ella misma en medio de lo ente”<sup>72</sup>. La obra, y no el artista, es la que instiga, o sea, la que inicia y funda. En torno a ella se concitan creadores y cuidadores (poeta y pueblo), ella los adentra en lo inseguro y así pare la posibilidad, tan sólo la posibilidad, de una transformación de la comprensión del ser.

Si en el pasaje citado “plenitud” está por el primer sentido de fundación, y “no abierta” por el segundo, entonces su primera frase reúne los tres sentidos cuando dice que el inicio siempre contiene a los otros dos. Es decir, que fundar en tanto que instigar la lucha de la verdad es un exuberante proyecto inicial y fundamentador.

#### 4. Proyecto del claro

Después de haber repasado con cierto detalle los tres sentidos de fundar que Heidegger enumera en “*Der Ursprung des Kunstwerkes*”, y teniendo presentes los textos anteriormente comentados del curso sobre Hölderlin, y de “De la esencia del fundamento”, puede colegirse a partir de lo visto una noción de fundación que recoja sus aspectos más importantes para el pensamiento de Heidegger acerca de la poesía entre los años 1934 y 1936.

La dilucidación de la esencia del fundamento a la luz de la temporalidad, conducía a Heidegger a renunciar a la noción tradicional en favor de una triple dispersión de modos de fundamentación: fundar (*stiften*), tomar-suelo (*Boden-nehmen*), y dar explicaciones (*begründen*). Así entendido, el fundamento resultaba ser más bien un abismo (*Abgrund*), que según hemos visto estaba marcado por la finitud. Desde aquí se podía ciertamente dar razón de la posibilidad trascendental de la pregunta por qué, que orienta todo conocimiento, pero no se podía dar razón de la propia trascendencia, cuyo carácter abisal quedaba ahora al descubierto. Heidegger piensa aquí en una voluntad (*Wille*) que consiste en proyectar el “en consideración a” (*Umwillen*), lo que significa que es ella la que funda, pero en esa voluntad no está el poder de que haya o no *Dasein*. Es decir, fundar consiste en proyectar un mundo, en que haya ser-en-el-mundo, pero que lo haya o no es algo que no está en poder del propio *Dasein*.

---

<sup>72</sup> „Liegt im Wesen der Wahrheit der *Zug zum Werk* als einer ausgezeichneten Möglichkeit der Wahrheit, inmitten des Seienden selbst seiend zu sein“. GA 5, 50 (trad. esp. 45), subrayado en el original.

Aunque la fundación tenía lugar simultáneamente con el tomar-suelo y ambos en su juego alternante hacían posible el dar explicaciones, Heidegger concedía a la fundación un privilegio sobre los otros modos de fundamentar. Dado que la unidad de los tres modos de fundamentación no es otra cosa que la temporalidad, hacíamos corresponder los tres éxtasis de ésta con los tres modos de aquélla, y veíamos que a la fundación le correspondía el éxtasis del futuro. Heidegger en *Ser y tiempo* también otorga primacía a dicho éxtasis. Pues bien, este privilegio de la fundación frente a los otros dos modos parece motivar la focalización de la atención del pensador sobre esta noción. Pero si para profundizar en ella recurre a la poesía –particularmente a la de Hölderlin– ello se debe a que la esencia del fundamento está hermanada con la de la verdad, la cual se muestra como ocultamiento, y precisamente la poesía tiene la misión de decirlo como tal. Además el lenguaje de la poesía no es proposicional, por lo que ofrece un hilo conductor distinto al de la tradición metafísica y compatible con la profundización de la esencia de la verdad.

La caracterización de la fundación como proyecto (*Entwurf*) en la *Hölderlin-Vorlesung* apoya la hipótesis de que Heidegger no abandona la problemática desarrollada en “De la esencia del fundamento” sino que trata de acercarse al modo privilegiado de fundamentar: el fundar, que ya ahí era considerado como un proyectar. Además en dichas lecciones la fundación también tiene relación con el futuro, puesto que lo proyectado es “lo que aún no es”, es decir, lo venidero, el futuro. Pero ahora aparecen dos elementos nuevos que antes, si bien estaban presentes, no estaban tan expresamente acen- tuados: el lenguaje y el pueblo. Este fundar o proyectar es un decir, la apertura es lingüística y es con otros. Ya mencioné en este punto la fuerza nominativa inicial de la palabra que escondía una comprensión del ser, y señalé que el pueblo, esto es, aquellos que comprenden dicha palabra, estarían, merced a esta comprensión inicial y templete, en otra relación con el ser. A la comprensión de tal palabra inicial Heidegger la llama rememoración. La fundación, para serlo, ha de contar con una respuesta por parte de los demás. Quien recibe la palabra de un poeta no puede limitarse a oírla como se oyen las noticias en la radio, si esa palabra no ha de quedar como algo meramente dicho, quien la recibe habrá de arrostrar su peligrosidad enfrentando a *das Man* y custodiando esa palabra como apertura fundante.

Ahora bien, será en “*Der Ursprung des Kunstwerkes*” donde Heidegger logra describir una estructura más amplia de la fundación. El carácter de proyecto que veíamos

en los otros textos se mantiene aquí en la siguiente hilaza: la fundación es la esencia del arte, que es poesía, que a su vez es proyecto y es lingüístico. Es decir, tampoco aquí se está hablando de otra cosa, pero se distinguen tres sentidos de la fundación. Pues bien, el doble aspecto del proyecto lingüístico que veíamos en el curso de 1934/35 de poeta y pueblo, quedaba recogido en el primer sentido de fundación: la donación. Pero ahora se señala que esta fundación es inicial porque es no mediada, y que consiste en un salto previo puesto que es abundante en futuro, y que es a la vez la provocación de una lucha de la verdad entendida como combate de mundo y tierra. Salto y provocación sugieren que la fundación no se alcanza progresivamente, sino que es una ruptura. La fundación, que es donación y que es inicial, se realiza en la forma de un extraer de lo cerrado la dote del ser humano y establecerla como mundo expresamente sobre la tierra. Este momento de extracción del segundo sentido de la fundación recoge la condición arrojada y finita del *Dasein* e indica la relevancia del previo cierre u ocultamiento necesario para que éste pueda existir y crear.

Es verdad que en “De la esencia del fundamento” el mundo es lo proyectado por el primer modo de fundamentar, mientras que en “El origen de la obra de arte” el mundo ya no se reduce al “en consideración a” (*Umwillen*) sino que es lo abierto que se contrapone a la tierra. Ahora bien, en ambos casos se trata de aclarar el sentido de la fundación (*Stiftung*), y lo que ambos textos ponen de relieve es que el fenómeno del mundo tiene una implicación directa con dicha noción. El esfuerzo de profundizar en ella es lo que explica la reubicación del mundo. Al principio mundo es aquello en dirección a lo cual la trascendencia del *Dasein* traspasa a lo ente en su totalidad. Pero una vez que Heidegger reconoce que hay un ocultamiento previo al desocultamiento (lo cual sucede, como expuse en el capítulo I, en “De la esencia de la verdad”, entre los apartados 5 y 6, donde Heidegger mismo localiza su *Kehre*<sup>73</sup>) tal reconocimiento repercute sobre la noción de mundo, que ahora es puesta en relación con ese ocultamiento previo. Fundar es que haya mundo, hasta aquí llegaba Heidegger en “De la esencia del fundamento”, pero haber mundo significa que hay sombra, que toda apertura lo es respecto de un cierre<sup>74</sup>, y ese cierre es igualmente esencial a la apertura, es co-originario suyo. De ahí que, si la fundación fue entendida como el proyecto de un mundo, cuando se elabore la forma de

---

<sup>73</sup> GA 9, 192-196 (trad. esp. 162-166).

<sup>74</sup> Dastur, Françoise, *La mort: essai sur la finitude*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 16. (*La muerte: ensayo sobre la finitud*, Barcelona, Herder, 2008, p. 21).

ese proyectar, se diga –ahora en “El origen de la obra de arte”– que es un extraer de lo cerrado, o sea de la tierra, reconocida como necesaria e indisponible.

El cambio que en efecto se percibe de un texto a otro tiene más bien que ver con que en “De la esencia del fundamento” el mundo se contrapone a lo ente y se explica a partir de lo ente, mientras que en “El origen de la obra de arte” el mundo se contrapone a la tierra. En ambos casos el mundo está del lado de lo ontológico pero esto es ahora más amplio. Esto no significa que lo ente haya desaparecido de escena pues, como vimos, en el arte hay una tendencia a la obra, la apertura necesita un ente en el que afianzarse. Sin embargo, que el mundo se contraponga ahora a la tierra y no a lo ente es algo que tiene que ver con la temporalidad de la siguiente manera. La temporalidad del *Da-sein* presentada en *Ser y tiempo* se apoya en que éste es mortal. Pues bien, el mundo es histórico, es temporal, porque lo es el *Dasein* (ser-en-el-mundo) en tanto que mortal. Esto significa que ser temporal es estar bajo la amenaza de cierre de toda posibilidad, y el fenómeno del mundo no es ajeno a ello. Se trata entonces, como acabo de decir, de pensar la apertura sobre el fondo de un cierre más original que es su fuente y que el hombre nunca puede dominar<sup>75</sup>. La tierra, por ser lo cerrado, es la marca de la finitud, la temporalidad y la muerte, y por eso se contrapone ahora al mundo, para subrayar estos rasgos.

Después de esta síntesis de lo expuesto y tras la aclaración de la reubicación del mundo, puede ensayarse una formulación compacta de lo que es fundación para Heidegger confiando en que cada palabra suene ahora con la gravedad que le corresponde. La fundación es el proyecto lingüístico inicial y finito, que acontece en la forma de un extraer de lo cerrado y simultáneo establecer expresamente lo extraído, cuyo acontecimiento no está bajo el control del ser humano pero que requiere de su concurso como creador y cuidador (como poeta y pueblo). Este proyectar tiene el sentido de un regalo o donación exuberante que no está bajo el dominio humano, y tiene la forma de una lucha o combate porque no es un escenario rígido, sino que es histórico. Lo proyectado no es otra cosa que la propia apertura, el claro mismo<sup>76</sup>, de ahí que afecte a todo lo ente. Tal apertura lo es respecto de un cierre que permanentemente la amenaza, imprimiéndole su

---

<sup>75</sup> *Ibíd.*

<sup>76</sup> „Solches Sagen ist ein Entwerfen des Lichten“. GA 5, 61 “Este decir es un proyecto del claro”. (trad. esp. 53).



carácter temporal e histórico, de ahí que Heidegger afirme que lo fundado en el proyecto poético-artístico es historia<sup>77</sup>, o el ser histórico del pueblo.

A lo largo de este capítulo ha aparecido varias veces la necesidad de tratar más detalladamente algunas nociones fundamentales como pueblo, dioses, diálogo, e historia. Tal será el propósito de los próximos capítulos. El desarrollo de estos conceptos permitirá una comprensión más acabada y profunda de la poesía como fundación de la historia. Los análisis de las nociones de pueblo y dioses que se realizarán en los dos próximos capítulos pondrán de manifiesto ciertas observaciones y distinciones de no poca importancia que no sólo contribuirán al enriquecimiento de la idea de fundación presentada aquí, sino que además abrirán el camino hacia la comprensión de la poesía como un diálogo, que inicia el dios y en el que ha de participar el pueblo, y cuyo acontecimiento no es sino la genuina historicidad humana.

---

<sup>77</sup> „Die Kunst ist Geschichte in dem wesentlichen Sinne, daß sie Geschichte gründet“. GA 5, 65 “El arte es historia en el esencial sentido de que funda historia”. (trad. esp. 56).

### CAPÍTULO III: LA NOCIÓN DE PUEBLO

Al estudiar la noción de fundación en el pensamiento de Heidegger se hizo visible el papel clave que juega el pueblo en la proyección poética del claro. La palabra del poeta ha de encontrar acogida en una comunidad humana que la comprenda como fundación y que habite poéticamente según la comprensión de ser que en tal palabra se inaugura. Ya sugerí que pueblo acaso no signifique más que aquellas personas que toman en serio la obra de arte, y se deciden a morar según su ley interna. Sin embargo la palabra “pueblo” (*Volk*), debido a las connotaciones políticas que conlleva, puede despertar ciertas sospechas, y más cuando aparece en el discurso de quien fue miembro del partido nazi. Pese a ello, trataré de ofrecer una noción de pueblo suficiente para alcanzar una mejor comprensión del significado de la fundación del ser mediante la palabra poética.

#### 1. Hacia una lectura no biográfica de Heidegger

Para poder llevar a cabo esta tarea es conveniente hacer la siguiente observación acerca del enfoque de mi trabajo. Conviene distinguir dos lecturas posibles de Heidegger. La primera se centra en averiguar si el Prof. Martin Heidegger, que nació en Meßkirch en 1889, entendió realmente que el pueblo llamado a realizar un cambio de época eran los alemanes nazis de 1933. En esta lectura, cada vez que Heidegger habla del pueblo, se sobreentiende que se refiere a los alemanes realmente existentes de entonces, y se buscan aquí indicios y pruebas que muestren cuán nazi fue Heidegger, cuán despreciable es este compromiso por parte de un filósofo, y se hace hincapié en lo increíble que resulta que un hombre con su inteligencia, su talento y su cultura no se diera cuenta de los tintes que cobraba su adhesión política. Según la exhaustiva biografía de Safranski, Heidegger creía que el ascenso de los nazis al poder era una revolución tan importante que no podía limitarse tan sólo al nivel meramente superficial de lo político, sino que debía ir acompañada de una entera transformación espiritual<sup>1</sup>. Lo que estaba sucediendo no era tan sólo un cambio de gobierno, sino que se trataba de un cambio de época, y esto significaba para Heidegger que la transformación espiritual consistiría en abandonar la vieja comprensión presencialista del ser en pro de una comprensión no metafísica. De

---

<sup>1</sup> Safranski, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München, Hanser, 1994, pp. 274-75. Trad. esp. *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 2003, p. 277.

acuerdo con Safranski, Heidegger utilizó políticamente su filosofía por primera vez en 1933<sup>2</sup>. Esta utilización consistió en identificar a los alemanes reales de ese año con la noción de pueblo. El estar-con-otros, que es un existencial del *Dasein*, tendría entonces según este biógrafo un modo propio y uno impropio de ser. Este último es el “se” impersonal expuesto en *Ser y tiempo*, mientras que el modo propio es el pueblo. Los alemanes realmente existentes de 1933 son el pueblo que, empuñando su existencia auténtica, está decidido y comprometido con una nueva comprensión del ser.

Llama la atención el hecho de que Heidegger, aunque toma la noción de pueblo de Hölderlin, o al menos remite a sus poesías para desarrollarla<sup>3</sup>, la entienda sin embargo en la dirección opuesta a la de éste. Me refiero a que en los tiempos del poeta suabo, la Revolución Francesa había hecho saltar por los aires el orden del Antiguo Régimen, y frente al despotismo de reyes y nobles se oponía la república democrática como forma justa de organización de un Estado porque en ella se reconocían los derechos y libertades individuales. Además, según Pöggeler, Hölderlin también tenía la idea de que lo político era sólo superficial y de que un cambio de régimen no era suficiente, sino que debía producirse con él un cambio espiritual profundo<sup>4</sup>. Ahora bien, para Hölderlin, como para toda la joven intelectualidad alemana del momento, se luchaba contra la tiranía a favor de la república y la democracia; mientras que para Heidegger se luchaba contra la democracia (la República de Weimar) a favor de un único dirigente: el *Führer*, que progresiva y brutalmente iría recortando aquellos derechos y libertades. En ambos casos se trata de luchar contra el orden establecido, y acaso sea esto lo que determina al pueblo y lo que al parecer lo distingue de la mera gente.

En cualquier caso, entiendo que esta primera lectura es correcta para una biografía intelectual, pero filosóficamente resulta quizá limitada e insuficiente. En esta lectura la palabra “pueblo” mienta únicamente a los alemanes de 1933. Pero, a mi juicio, esto reduce las posibilidades filosóficas de un planteamiento intelectual a una determinada situación histórica concreta. Creo que es posible otra lectura en la que el enfoque no esté centrado en saber si el Prof. Martin Heidegger pensó de hecho esto o aquello, ni en lo

---

<sup>2</sup> Safranski, Rüdiger, *op. cit.* p. 284. (trad. esp. 286).

<sup>3</sup> Cfr. GA 4, 46 (trad. esp. 51) donde cita las últimas estrofas del poema “Voz del pueblo”, y también GA 39, 224 (trad. esp. 197-198) y Heidegger, Martín, *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)* (1936-1938), GA 65, Frankfurt am Main, Klostermann, 1989, p. 319 (*Aportes a la filosofía: acerca del evento*, Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 259).

<sup>4</sup> Pöggeler, Otto, “Philosophy in the wake of Hölderlin”, *Man and world*, vol. 7, n. 2 (1974), pp. 158-176, 166.

escandaloso que era, sino que más bien consista en pensar, naturalmente a partir de textos del filósofo Heidegger, la relación de la fundación poética con el pueblo, y que lo piense más allá de si en 1933 un determinado profesor creyó estas o aquellas cosas. Quizá esta segunda lectura, además de ser filosóficamente más interesante, pueda incluso ser capaz de denunciar los abusos que el Prof. Heidegger cometió con su propia filosofía, sin renunciar por ello al valioso pensamiento de esta figura. Esta segunda lectura está orientada hacia el esfuerzo de dilucidación no de una opinión política personal, sino más bien de un planteamiento filosófico que, precisamente por serlo, siempre puede ir más allá del filósofo que lo sostiene y puede ser pensado, examinado, sostenido, criticado y debatido por más personas.

La primera lectura permitiría ver lo canalla y miserable que fue Martin Heidegger durante su rectorado, lo ingenuo que fue en política, lo ciego que estuvo ante las atrocidades del *Reich*, lo inadmisiblemente indiferente y cobarde que fue con sus amigos cuando estos, acosados por el régimen, pierden sus empleos o deben abandonar el país (Husserl, Arendt, Blochmann, Jaspers). Pero todo esto no aporta nada —o muy poco— a la comprensión de su pensamiento estrictamente filosófico. Conocer estos hechos de su biografía no permite entender mejor lo que signifique por ejemplo la fundación. Nos hace ver en efecto la confusión moral en la que vivió el Prof. Heidegger durante los severos tiempos del nazismo alemán y nos recuerda con escalofriante dureza que saber filosofía no nos hace mejores ni más justos, ni más protegidos o mejor preparados frente a lo injusto. Nos muestra además lo peligroso que puede ser la utilización política de la filosofía, pues allí donde un señor particular, el Prof. Heidegger, se creía lúcidamente resuelto, resultó que estaba simple y llanamente consintiendo la aniquilación de los demás. Más aún, de esta lectura puede destilarse el siguiente reproche: ¿cómo puede alguien tan ensuciado espiritualmente llamar la atención sobre un cambio de espíritu? ¿Cómo se atreve alguien *así* a plantear la pregunta por la esencia del hombre? ¿Qué respuesta cabe esperar de él? ¿Por qué habríamos de tenerla en alguna estima?

Y sin embargo Heidegger no estaba abogando por una raza aria superior, sino cuestionando conceptos fundamentales del pensamiento tales como verdad, fundamento y ser humano. La segunda lectura se esfuerza entonces por hacer relevante el trabajo filosófico de este autor pese a su lamentable confusión moral y su completa ausencia de autocritica. En esta lectura “pueblo” no tiene por qué estar referido unilateralmente a los alemanes nacionalsocialistas realmente existentes de 1933, sino que más bien está por

ver quiénes son pueblos y cómo llegan a serlo. Esta lectura no trata de juzgar al pensador, sino que trata de entender su pensamiento, y de pensarlo filosóficamente. No hay que quedarse en los hechos romos –así nos lo enseñó Heidegger– porque la objetividad no es suficientemente originaria, sino que esconde aún estructuras ontológicas previas. Sin duda alguna es importante esclarecer los hechos y determinar cuánta y cómo fue la implicación de Heidegger en el nazismo. Pero entiendo que no es incompatible ser un canalla –si se demostrara que Heidegger lo fue– con ser un egregio filósofo, que se puede estar moralmente turbado y alumbrar no obstante un pensamiento relevante, y me parece más interesante atender a esto último en vez de a lo primero. Además la tarea de la filosofía no es esclarecer hechos, sino pensar. Y el esfuerzo intelectual de Heidegger consistió en pensar el cierre previo que amenaza siempre a cualquier apertura, haciéndola por ello temporal, histórica, finita. Él procuró llevar a palabras dicha apertura frente a la comprensión metafísica dominante.

Pues bien, desde este enfoque, he tratado de mostrar que Heidegger piensa esa apertura amenazada de cierre mediante la noción de fundación poética, y he señalado que en dicha fundación tienen un papel clave los poetas por un lado y el pueblo por otro. Mi propósito ahora es examinar la noción de pueblo para ganar claridad acerca de la fundación poética del ser por la palabra. Para ello analizaré varios textos de Heidegger donde éste intenta desarrollar su idea de pueblo y trataré de ver sus relaciones con la fundación poética de la apertura. Los textos en que me apoyo son, por un lado, los mencionados comentarios a los versos finales del poema de Hölderlin “Voz del pueblo”, y por otro lado los §§13-15, 21-25, y 27-31 del curso del semestre de verano de 1934 titulado *Lógica: la pregunta por la esencia del lenguaje*. Éste es el primer curso que ofreció Heidegger después de su fracasado rectorado, y el inmediatamente precedente al primero que dará sobre los himnos de Hölderlin, al que me referiré puntualmente. Serán abordados además dos pasajes de *Beiträge zur Philosophie* relacionados con el citado poema de Hölderlin.

## **2. ¿Cómo se llega a la pregunta por el pueblo? Breve panorámica del itinerario de Heidegger en el curso de lógica de 1934**

En este curso Heidegger va hilvanando una pregunta tras otra, por lo que conviene esbozar brevemente el hilo que conduce a la pregunta por el pueblo. Comienza intentando averiguar qué es el lenguaje para pensar la lógica a partir de la esencia de éste. Pero la pregunta por el lenguaje le conduce a la pregunta por el ser humano, ya que éste es

hablante. Ahora bien, Heidegger sostiene que la esencia del hombre no puede ser investigada desde una pregunta del estilo “¿qué es algo?” puesto que el hombre no es un ente por cuya quiddidad se pueda interrogar, ya que carece de ella en la medida en que su esencia es su existencia. En lugar de qué es el hombre, la pregunta que abre su esencia tiene más bien la forma “¿quién es el hombre?”<sup>5</sup>. No se trata tan sólo de un cambio de palabras, sino de tener en cuenta el peculiar carácter ontológico de un ente como el ser humano, que nunca se limita a estar meramente ahí delante. Pues bien, del hecho de que a la pregunta “¿quién es?” un hombre pueda responder diciendo “soy yo” o bien diciendo su nombre propio, Heidegger concluye que la pregunta previa pero necesaria para responder a “¿quién es el hombre?” suena “¿quién eres tú mismo?” y dice que esta pregunta indica en la dirección de un ente que es cada vez un Mismo (*ein Selbst*)<sup>6</sup>. Heidegger dirá que este Mismo no es una marca exclusiva del yo, porque del mismo modo que yo soy yo mismo, también tú eres tú mismo, o nosotros somos nosotros mismos. Ser un Mismo no es característico del yo, sino que también pertenece al tú, al vosotros, etc. además yo puedo, siendo yo mismo, ser a la vez un tú mismo en la medida en que soy interpelado. Todas estas obviedades las constata Heidegger con el fin de problematizar la concepción moderna de la subjetividad y hacer gravitar al hombre sobre la noción de Mismo en lugar de sobre la de sujeto<sup>7</sup>. De este modo responderá a la pregunta quién es el hombre, diciendo que el hombre es un Mismo.

El siguiente paso de Heidegger será borrar o restar importancia a la determinación numérica del plural, esto es, alcanzar nociones de nosotros y vosotros que no radiquen en que ahí haya varios hombres, sino en una respectividad (*Bewandtnis*) entendida, en principio, como una pertenencia conjunta a una actividad como puedan serlo por ejemplo las lecciones en clase. Ahora bien, a la pregunta “¿quién es un Mismo?” Heidegger responde inmediatamente diciendo: ¡Nosotros, nosotros mismos! Es decir, nosotros los que hacemos y respondemos la pregunta. Para Heidegger se trataba de él y sus alumnos, aunque, si siguiéramos las indicaciones del filósofo, habría que entender que ahora no se trata de Heidegger y sus alumnos, sino de nosotros, es decir: de mí que escribo estas líneas y de ti que las lees. Pero puesto que el nosotros por el que se pregunta es el mis-

<sup>5</sup> GA 38, 33-34. Hasta la fecha no hay una traducción al español del volumen 38 de las obras completas de Heidegger, por ello no añado entre paréntesis la referencia al número de página en español. Todas las citas de este volumen que aparecen en el cuerpo del texto han sido traducidas por mí.

<sup>6</sup> GA 38, 35.

<sup>7</sup> Puede hallarse un comentario más minucioso de este asunto en Trawny, Peter, *Heidegger und Hölderlin oder der Europäische Morgen*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2004, pp. 44-49.

mo que el que hace la pregunta “¿quiénes somos?”, resulta entonces que ese nosotros que está cómodamente sentado en el pupitre es justo el que está siendo puesto en cuestión: no acerca de su esencia, pues no tiene, sino acerca de su existir. Cuando la pregunta es entendida de este modo, entonces está siendo tomada en serio, esto es, no como una consideración teórica que se realizase en un aséptico vacío sin consecuencias, sino como una interrogación directa que permanece abierta y gravita sobre todo existir. Pues bien, la respuesta que Heidegger dará a esta pregunta acerca de quiénes somos nosotros mismos es: nosotros somos el pueblo. Para alcanzar una idea más precisa de lo que Heidegger quiere decir con esto veamos primero lo que este pensador indica expresamente que no es pueblo.

### 3. Lo que no es el pueblo

Lo primero que Heidegger rechaza como determinación de un pueblo son las coordenadas geográficas y temporales<sup>8</sup>. Nada de ello ha de extrañarnos. Si el *Dasein* tiene su propia espacialidad y temporalidad, su esencia no podrá determinarse a partir de las coordenadas espacio-temporales entendidas según las nociones habituales de espacio y tiempo. Repárese en que esto precisamente habla en contra de la identificación simplista que el propio Heidegger hace de los nazis con el pueblo malogrando con ello su pensamiento. Pues no tiene esencialmente nada que ver con la noción pueblo si éste está en Suabia o en cualquier otro lugar. El hecho de estar en la Selva Negra, en El Cairo, o en Madrid no hace más ni menos pueblo al pueblo. Pero además tampoco se trata del año 1933, pues la esencia del pueblo no tiene que ver con el cómputo ni con la identificación de los años. Esto, desde el pensamiento heideggeriano, no es más que temporalidad inauténtica y pensamiento calculante, por tanto no es el año 1933 ni el 2013 lo que hace pueblo al pueblo.

Lo siguiente que Heidegger rechaza, con mucha rapidez por cierto y poca profundidad, es una determinación biológica del pueblo<sup>9</sup>. Dice que “podríamos clasificar los currículos (*Lebensläufe*) equipándonos con peritajes caracterológicos, y completarlos quizá con las dimensiones del cráneo, etc. con esto nos perderemos a nosotros mismos

---

<sup>8</sup> GA 38, 54.

<sup>9</sup> Otto Pöggeler ha señalado repetidas veces el rechazo de Heidegger del biologismo nazi. Cfr. Pöggeler, Otto, “Die kürzeste Bahn, Heideggers Weg zu Hölderlin”, en *Voll verdient doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, pp. 71-81, 75-76; así como Elden, Stuart, “Heidegger's Hölderlin and the importance of place”, in *The Journal of the British Society for Phenomenology* 30 (1999), n. 3, pp. 258-274, 265. Igualmente Luis Tamayo en *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*, Madrid, Trotta, 2012, p 178.

tanto como mediante las suposiciones geográfico-astronómicas”<sup>10</sup>. Heidegger explica que la causa de que no podamos determinar el nosotros ni geográfica ni biológicamente no radica en que seamos difícilísimos de determinar, sino más bien ocurre que tales determinaciones vendrán siempre por la vía de una descripción o comprobación, lo cual resulta inadecuado –dirá Heidegger– a nuestro modo de ser ya que éste nunca está meramente ahí delante.

Sin embargo, a pesar de este rechazo de la biología en lo que se refiere a la determinación del nosotros como pueblo, Heidegger sí admitirá que la noción de pueblo tiene una conexión no casual con la noción de raza. Ahora bien, Heidegger no entiende este concepto, o al menos no lo dice claramente, en el estricto sentido nazi de una raza aria superior a las demás, sino que según sus propias palabras:

«Raza» no significa sólo lo racial (*Rassische*) en el sentido de la sangre y la herencia, de la dependencia de la sangre y del impulso vital, sino que nombra al mismo tiempo también frecuentemente lo castizo o de casta (*Rassige*<sup>11</sup>). Sin embargo esto no está limitado a la condición corporal. (...) Lo castizo realiza un determinado rango, da determinadas leyes, no concierne en primera línea a la corporalidad de la familia y de la estirpe<sup>12</sup>.

Heidegger dejará en el tintero la relación entre pueblo y raza, pero sí queda claro por estas palabras suyas que “raza” nombra para él algo que no tiene que ver con la corporalidad, ni con una supuesta mejor calidad biológica del linaje o con la herencia genética. Para él lo racial, entendido como lo castizo, designa cierta calidad, cierto brío y cierto rango o superioridad pero que no tienen nada que ver con la sangre, sino con otra cosa. Heidegger no dice con qué, pero si ha de estar conectado con pueblo, entonces podría tratarse de aquello que hace pueblo al pueblo: la decisión. De ello hablaremos más adelante.

<sup>10</sup> „Wir könnten nun die einzelnen Lebensläufe zusammenstellen, mit charakterologischen Gutachten versehen, vielleicht noch ergänzt durch Schädelmessungen usw. Wir werden damit uns selbst ebenso verfehlen wie durch die geographisch-astronomischen Annahmen“. GA 38, 54-55.

<sup>11</sup> El adjetivo *rassig* que significa castizo, puede incluso significar fogoso, según el diccionario *on-line* [www.pons.de](http://www.pons.de)

<sup>12</sup> „»Rasse« meint nicht nur Rassisches als das Blutmäßige im Sinne der Vererbung, des Erbblutzusammenhangs und des Lebensdranges, sondern meint zugleich auch oft das Rassige. Dies ist aber nicht beschränkt auf leibliche Beschaffenheit (...). Das Rassige verwirklicht einen bestimmten Rang, gibt bestimmte Gesetze, betrifft nicht in erster Linie die Leiblichkeit der Familie und der Geschlechter“. GA 38, 65.



Lo que sea el pueblo tampoco tiene que ver con una descripción de un objeto que esté frente al investigador. El pueblo no es un conjunto de hombres que estén ahí delante<sup>13</sup>. Heidegger subraya con insistencia esta idea porque quiere mantener el enfoque que traza mediante la pregunta quién –y no qué– es el hombre. Recordemos que ser un Mismo es la respuesta dada a la pregunta “¿quién es el hombre?”, y que a la pregunta “¿quién es un mismo?” se responde que somos nosotros, y a su vez a la pregunta de “¿quiénes somos nosotros?” se contesta que somos el pueblo. Esto significa que el pueblo no puede ser descrito porque su modo de ser no consiste en estar ahí delante (*Vorhanden*), sino que tiene el modo de ser del *Dasein*, es histórico, y como tal habrá de ser comprendido. En la misma línea de pensamiento Heidegger rechaza también una caracterización meramente cuantitativa del nosotros determinado como pueblo. Éste no puede consistir en una mera suma de hombres que estén ahí delante. No es relevante por tanto para lo que sea el pueblo si éste lo forma un solo individuo o cincuenta millones, no es más pueblo por ello.

Por otra parte, la insistencia de nuestro autor en el rechazo de un acceso descriptivo a lo que sea el pueblo tiene que ver con el hecho de que Heidegger –como veremos en seguida– se ponga a sí mismo y a sus alumnos como ejemplo. El hecho de que tome como punto de partida para su exposición la propia situación en la que se halla inmerso podría dar la impresión de que simplemente se limita a describir y relatar como un mero observador lo que tiene enfrente. Si insiste en que no se trata de una descripción es porque quiere llamar la atención sobre el abandono de esta actitud teórica-descriptiva. Consecuentemente con esto, tampoco hay un acceso reflexivo al pueblo. En efecto mediante el comportamiento reflexivo objetivamos a lo ente respecto del cual nos comportamos, lo ponemos ahí delante y con ello reducimos su versatilidad ontológica a un único modo de aparecer, a saber, en tanto que objeto para un sujeto. Este comportamiento, inadvertidamente privilegiado por la tradición filosófica, va aparejado a la concepción de la verdad como correspondencia entre los objetos y los juicios que acerca de ellos hace un sujeto. Pues bien, al pueblo no se accede reflexivamente y eso significa que pueblo no puede ser un objeto de conocimiento científico. En este sentido Heidegger rechazará cualquier apoyo en ciencias particulares como por ejemplo la sociología<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> GA 38, 57 y 59.

<sup>14</sup> GA 38, 68.

Dado que el pueblo no puede ser considerado objetivamente, Heidegger, después de relacionar pueblo con decisión –lo que será explicado a continuación– afirmará que nadie puede comprobar de ningún modo respecto de otra persona si ésta se ha decidido ni hasta qué punto<sup>15</sup>. Ésta es una idea clave para entender correctamente el planteamiento filosófico de Heidegger así como para denunciar su utilización política por parte del propio filósofo y para criticar su adhesión personal. Y es que si para caracterizar al pueblo rechazamos toda determinación de lugar y tiempo, así como toda determinación biológica y cuantitativa, y rechazamos además cualquier descripción y reflexión, y todo apoyo en las ciencias, entonces quedan ciertamente pocos elementos –si es que queda alguno– para identificar, como según Safranski lo hizo Heidegger, a los alemanes realmente efectivos de 1933 con el pueblo. Si a esto añadimos que de ninguno de estos alemanes –tampoco de Hitler– se podía comprobar por ningún medio hasta qué punto estaban decididos, siendo la decisión lo que hace pueblo al pueblo, entonces no hay manera de saber si aquellos alemanes eran o no el pueblo –pese a que Heidegger en su día lo llegase a creer–. Bien cabe entonces la posibilidad de que, según este planteamiento filosófico, los alemanes de 1933 no sean el pueblo que ellos creían ser, ni el pueblo del que hablaba Heidegger.

Queda por señalar finalmente que Heidegger rechazará también la idea de que el pueblo sea como un hombre en grande. Nuestro autor ataca duramente la división tradicional del hombre en cuerpo, alma y espíritu y su aplicación acrítica al pueblo, sosteniendo que la mera aplicación de dichas partes del hombre al pueblo las hace más difusas y cuestionables, y que en tal análisis se toma al ser humano como un ente que está meramente ahí delante, equipado con la razón y susceptible de ser descrito como cualquier otro ente<sup>16</sup>. Señala que, del mismo modo que es inadecuado preguntar “¿qué es el hombre?”, así también lo es preguntar “¿qué es el pueblo?”, la pregunta habrá de transformarse en “¿quién es el pueblo?”

#### **4. Hacia una noción de pueblo: la decisión**

Como acabo de señalar, Heidegger parte de su propia situación para llegar al pueblo. Este punto de partida tiene que ver con el rechazo de un planteamiento que pretende ser totalmente objetivo, es decir, estar al margen de la situación hermenéutica, para poder conocerla sin interferir en ella. Si se rechaza este punto de vista, no queda otro remedio

---

<sup>15</sup> GA 38, 58 y 63-64.

<sup>16</sup> GA 38, 65-68.

que partir desde dentro de la situación en la que se está, que para Heidegger es el contexto universitario y concretamente sus propias lecciones. En ellas dice:

Nosotros, los que estamos aquí ahora, en la medida en que expresamos nuestro *Dasein* sin rodeos aquí y ahora, estamos metidos en el acontecer de la educación de una escuela que debe ser la escuela superior de la educación del saber. Nos ponemos bajo la exigencia de esta educación, nos preparamos para trabajos cuya ejecución se fundamenta cada vez en un saber propio. Ponemos nuestra voluntad de antemano en estos trabajos que como tales sirven, sea a la educación, sea al robustecimiento y entrenamiento, sea al orden interno del pueblo, etc.

En la medida en que estamos estructurados en estas exigencias de la escuela superior, queremos la voluntad de un Estado que él mismo no quiere ser otra cosa que la voluntad de dominio y la forma de dominio de un pueblo sobre sí mismo. Nosotros como *Dasein* nos ensamblamos de modo propio dentro de la pertenencia al pueblo, estamos en el ser del pueblo, somos este pueblo mismo<sup>17</sup>.

En el párrafo que sigue a éstos, Heidegger afirma que lo que ha sucedido al decir estas palabras es que nos hemos ensamblado en el instante (*Augenblick*), y subraya la palabra “instante” para dar a entender que no se trata de algo que vaya a durar sólo unos minutos. En estas páginas Heidegger no explicará a qué se refiere con dicha palabra, pero sabemos que en *Ser y tiempo* el instante es el tiempo auténtico al que accedemos cuando nos resolvemos precursoramente y asumimos nuestros ser como un ser posible al volvernos hacia la muerte<sup>18</sup>. Dicho brevemente, con “instante” se alude a la temporalidad auténtica del *Dasein*. Ahora bien, el modo en que Heidegger ha planteado la pregunta por el hombre reza “¿quiénes somos nosotros mismos?” y la respuesta que ha dado es que somos el pueblo, pero según el texto que acabamos de leer, sólo lo somos en la medida en que estamos ensamblados en las exigencias de la educación superior universitaria y estructurados según ellas. Obtenemos así una primera determinación positiva de pueblo. Además, por lo que acabamos de decir del instante, tal ensambladura sólo

---

<sup>17</sup> „Wir, die wir jetzt hier sind, indem wir unser jetziges und hiesiges Dasein ohne Umschweife aussprechen, wir sind eingelassen in das Erziehungsgeschehen einer Schule, die die Hochschule der Wissenserziehung sein soll. Wir unterstellen uns den Forderungen dieser Erziehung, machen uns bereit für Berufe, deren Vollzug in einem je eigenen Wissen begründet ist. Wir legen unseren Willen voraus in diese Berufe, die als solche dienen, sei es der Erziehung, sei es der Erstarkung und Ertüchtigung, sei es der inneren Ordnung des Volkes usw.

Indem wir eingefügt sind in diese Forderungen der Hochschule, wollen wir den Willen eines Staates, der selbst nicht anderes sein will als der Herrschaftswille und die Herrschaftsform eines Volkes über sich selbst. Wir als Dasein fügen uns in eigener Weise hinein in die Zugehörigkeit zum Volk, wir stehen in Sein des Volkes, wir sind dieses Volk selbst“. GA 38, 56-57.

<sup>18</sup> GA 2, 338 y 385 (trad. esp. 355 y 401).

se da en el modo propio de la existencia. Esto ya debería indicarnos suficientemente que Heidegger sitúa su comprensión del pueblo en un ámbito estrictamente ontológico, a una distancia considerable tanto de un tratamiento político convencional como de uno moral, como se irá viendo en lo que sigue.

Según el texto, estructurarse en dichas exigencias significa querer la voluntad de un Estado. Acabamos de leer que esa voluntad quiere ser la forma en que un pueblo se domina a sí mismo, por lo que el Estado no sería más que la autonomía del pueblo. Sin embargo, en la medida en que “pueblo” es justamente lo que se intenta aclarar, permanece todavía oscuro lo que quiera decir aquí el Estado y si éste es o no autonomía. No será hasta el final del curso de lógica cuando Heidegger determine el Estado como ser histórico del pueblo, y dirá que es la ley de esencia gracias a la cual éste obtiene duración histórica, guarda su envío y pugna por su cometido<sup>19</sup>. El significado de estas nociones –cuando menos sorprendentes– está en relación con la temporalidad, que en esta *Logik-Vorlesung* de 1934 es expuesta mediante la noción de determinación entendida como triple unidad de cometido-y-envío, trabajo, y temple. Más adelante tendremos ocasión de aclarar todo esto.

En cuanto a las mencionadas “exigencias de la educación” en las que nos ensamblamos, Heidegger no precisa cuáles son ni en qué consisten, pero sí aclara que no se trata sólo de la mera transmisión de conocimientos que sirvan para realizar determinados trabajos. En efecto, dice Heidegger que “no debe enseñarse sólo lo que sirve a un rápido adiestramiento para el trabajo, sino que se debe investigar, la *ciencia* debe ser exigida”<sup>20</sup>. Nuestro autor considera insuficiente la mera enseñanza de destrezas y conocimientos. Pero a pesar de que también dice ahí que se debe investigar, esta labor tampoco le parece lo esencial de la universidad. Heidegger recoge aquí una discusión de su tiempo acerca del necesario apoyo de la enseñanza superior universitaria en la investigación científica. Pero en su opinión este debate deja fuera lo esencial, ya que según él: “Aquí no se trata ni de la investigación ni de la enseñanza, sino de estar conmovido y asediado, a partir de la totalidad, por la esencia de las cosas, por las cuales aquéllas [investigación y enseñanza] son mantenidas. La discusión actual es sólo el signo de que no

---

<sup>19</sup> GA 38, 165.

<sup>20</sup> „Es soll nicht nur gelehrt werden, was zur prompten Abrichtung für den Beruf dient, sondern es soll geforscht werden, die *Wissenschaft* soll gefördert werden“. GA 38, 74, subrayado en el original.

se ha entendido de qué se trata”<sup>21</sup>. A juicio de nuestro autor, la universidad no consiste simplemente en dotar a la gente con conocimientos útiles para la vida laboral y social, sino que, más lejos y más profundamente que eso, tiene que ver con la esencia de las cosas. Y así, aquella exigencia de la educación bajo la cual nos ponemos cuando “somos el pueblo” no es ni la formación de hombres, ni la transmisión de conocimientos, ni tampoco la investigación, sino previamente a todo eso: la esencia de las cosas. Volveremos sobre este punto capital para entender la noción de pueblo.

Poco después de los párrafos citados arriba, Heidegger dirá que estamos ensamblados en el acontecer de la educación mediante una serie de decisiones<sup>22</sup>, y con esto nombra lo principal del asunto. Y es que ser pueblo, en el peculiar sentido heideggeriano, consiste en este caso en estar comprometido con la universidad, es decir, con la esencia de las cosas, y sólo a partir de ahí con el resto del entramado social. Ahora bien, hay que subrayar que esa decisión y compromiso no puede ser comprobado por otras personas, sino que cada cual ha de decidirse individualmente. En este sentido dice Heidegger que “somos *propiamente* nosotros sólo en la decisión, y cada uno individualmente”<sup>23</sup>. Quiero destacar dos cosas de esta frase. Por una parte Heidegger subraya el adverbio “propiamente” para dar a entender que hay un modo impropio de ser nosotros mismos y que consistiría simplemente en no estar decidido. El modo impropio de existencia, como sabemos, consiste en acogerse a la interpretación estándar de la realidad, hacer lo que se hace y decir lo que se dice de modo totalmente acrítico. Cuando alguien no está decidido, está simplemente caído. Recordemos que el estado de caída es el modo en que según *Ser y tiempo* existimos la mayor parte de las veces y en la mayor parte de los ámbitos de nuestra vida. Pues bien, en la decisión somos propiamente, lo que significa que nos apartamos de la interpretación estándar. Este modo propio de ser nos permite ensamblarnos en el instante, que es tiempo propio y auténtico.

Por otra parte, la frase citada insiste en que la decisión, si bien hace pueblo al pueblo, se toma individualmente. Hemos visto sin embargo que Heidegger descarta que pueblo sea una suma de individuos. Ello conduce a la dificultad de transitar desde un

---

<sup>21</sup> „Es handelt sich hier weder um Forschung noch um Lehre, sondern darum, vom Wesen der Dinge, von denen jene gehalten werden, aus dem Ganzen heraus bedrängt und ergriffen zu sein. Die heutige Diskussion ist nur das Zeichen davon, daß man noch nicht begriffen hat, worum es sich handelt“. GA 38, 74-75.

<sup>22</sup> GA 38, 57.

<sup>23</sup> „Wir sind *eigentlich* wir nur in der Entscheidung, und zwar jeder vereinzelt“. GA 38, 58, subrayado en el original.

individuo decidido, cuya decisión nadie puede comprobar, hasta lo que quiera que esté mentando con “pueblo”. Insisto, no es esencial al pueblo el número de hombres decididos, lo que deja abierta la sorprendente posibilidad de que un solo hombre sea pueblo. Para salvar la dificultad de transitar del individuo al pueblo Heidegger apelará, como veremos, al co-estar (*Mitsein*) dilucidado en *Ser y tiempo* y dirá que “ser humano ya significa estar unos con otros, y que esto no se pierde si un hombre está solo”<sup>24</sup>. Por tanto, aunque un hombre esté solo, está siempre ya con otros; también está con otros cuando está resuelto, aunque esos otros no estén ahí presentes, o no estén resueltos, lo que explica que uno solo pueda ser pueblo. Desde aquí se verá mejor que no hay una secuencia de pasos donde primero estamos resueltos y segundo conectamos con el resto del entramado social. En vez de eso lo que ocurre es que nunca abandonamos dicho entramado.

Pero por ahora en el curso de lógica lo que se menciona sobre esta dificultad es tan sólo una misteriosa y oculta consonancia. En efecto, dice Heidegger que “pese a la separación de los individuos conforme a la decisión aquí se realiza una oculta *consonancia*, cuyo ocultamiento es esencial. En el fondo esta consonancia es siempre un misterio”<sup>25</sup>. Y en el mismo sentido puede leerse más adelante:

Aunque nos individualizamos en la decisión, en ella no somos retrotraídos a nosotros mismos en el sentido de un egoísmo; mediante esa decisión más bien somos enviados por encima de nosotros y hacia afuera de- y dentro de la afinidad al pueblo. En esta situación surge una consonancia oculta de nosotros mismos, de modo que podríamos decir de hecho «nosotros»<sup>26</sup>.

Aunque pueda parecer lo contrario, los adjetivos “misterioso” y “oculto” no son algo ornamental, ni romántico o literario, sino que señalan el carácter ontológico de la consonancia (*Einklang*). Acabamos de leer que ésta es un misterio y que su ocultamiento es esencial. Como expuse en el capítulo I, Heidegger señala en “De la esencia de la

<sup>24</sup> „Menschsein schon besagt: gestimmtes Miteinandersein, das nicht verlorenggeht, wenn ein Mensch allein ist“. GA 38, 156.

<sup>25</sup> „Trotz der entscheidungsmäßigen Trennung der einzelnen vollzieht sich hier ein verborgener *Einklang*, dessen Verborgenheit eine wesentliche ist. Dieser Einklang ist im Grunde immer ein Geheimnis“. GA 38, 59, subrayado en el original.

<sup>26</sup> „Trotzdem wir uns in der Entscheidung vereinzeln, werden wir in dieser Entscheidung nicht auf uns selbst im Sinne eines Egoismus zurückgedrückt; durch diese Entscheidung werden wir vielmehr über uns hinaus- und in die Zusammengehörigkeit zum Volk hineingeschickt. In dieser Lage erwächst ein verborgener *Einklang* von uns selbst, so daß wir in der Tat »wir« sagen könnten“. GA 38, 64.

verdad” la enorme importancia de un ocultamiento previo a todo posible desocultar y al cual éste siempre habrá tenido ya que atenerse<sup>27</sup>. Ese ocultamiento previo se hurta a todo desocultar y es la clave para alcanzar una noción de verdad más originaria que la tradicional. A ese ocultamiento lo llama misterio. Pues bien, cuando en el curso de lógica afirma que la decisión no se puede comprobar, está diciendo que nadie puede establecer una concordancia entre la afirmación “estoy decidido” y la decisión efectiva de quien así habla. Nadie puede verificar la decisión, pero no porque la decisión se dé en el interior inaccesible de la conciencia de un sujeto individual, sino porque ese concepto tradicional de verdad ha sido impugnado en pro de un ocultamiento esencial más originario. En otras palabras, si la decisión constituye al pueblo, en el planteamiento filosófico de Heidegger eso no es una verdad óntica, sino ontológica; de ahí que rechace la verificación y remita a lo misterioso y oculto como algo esencial en cuyo seno podríamos decir «nosotros», lo que equivale a decir pueblo.

Lo que tenemos por tanto hasta aquí es que pueblo ha de entenderse al margen del “se” impersonal, desde el modo propio de la existencia, a partir de la decisión y la consonancia oculta. Varios individuos se han decidido por lo mismo, a saber: por la universidad, o sea, por la esencia de las cosas. Nadie puede comprobar el compromiso de los demás, por lo que éste pertenece al ocultamiento. Pero en ese ocultamiento es donde podemos decir “nosotros”. Según lo expuesto, cuando decimos “Nosotros estamos comprometidos con la educación superior”, ese “nosotros” y ese “estamos” están bajo el signo de una decisión. Para explicar en qué sentido, Heidegger comienza poniendo el ejemplo de un empate en un campeonato deportivo y distingue entre un desempate mediante el azar y uno mediante un árbitro. En el primer caso evidentemente no hay decisión porque el azar es ciego<sup>28</sup>, mientras que en el segundo caso el desempate se produce en la medida en que el árbitro se decide, y Heidegger aprovecha el ejemplo para señalar lo siguiente: “él [el árbitro] se decide como repartidor del premio. En esa decisión él llega a ser el que debe ser, el llega a ser él mismo. Antes de esta decisión él no es todavía este Mismo”<sup>29</sup>. Sin embargo, la decisión bajo el signo de la cual está el pueblo no es del mismo tipo que la del árbitro. Oigamos las palabras del propio filósofo:

---

<sup>27</sup> GA 9, 193-194 (trad. esp. 163-164).

<sup>28</sup> GA 38, 71.

<sup>29</sup> „Er [der Kampfrichter] wird in dieser Entscheidung der, der er sein soll, er wird *er selbst*. Vor dieser Entscheidung ist er noch gar nicht dieses Selbst“. GA 38, 71, subrayado en el original.

Dijimos que estamos metidos en el acontecer de la educación de esta escuela superior. Dijimos que este *nosotros* y *estar* serían los que mantienen la decisión. Hay una decisión en el sentido del decidirse de cada individuo, pero no de modo que uno se decida en contra o a favor del otro, sino a favor o en contra de *sí mismo*. Aunque esto no es una decisión reflexiva, sino una decisión a favor del estar metido o en contra de esto mismo. No está en la decisión si aquí estamos fácticamente ahí delante, sino que está en la decisión si queremos co-intervenir, si queremos co-intervenir o lo contrario. Esta decisión no llega a su final en el instante en que es tomada, sino que comienza entonces por primera vez y perdura, se convierte en *firmeza*<sup>30</sup>.

Entre la decisión del árbitro y la del pueblo hay dos diferencias. La primera es que la decisión del árbitro termina con la elección de un ganador, mientras que la del pueblo no termina, no llega a su final cuando es tomada, sino que entonces comienza –o mejor: inicia– por primera vez. La decisión no es un punto de llegada que hay que alcanzar, como le ocurre al árbitro, sino que la decisión es el punto de partida del pueblo. Y en este sentido hay que señalar que la decisión tiene carácter de inicio y vocación de futuro. La segunda diferencia es que el árbitro se decide por otro al que da el premio, mientras que el pueblo se decide por sí mismo. Esto se debe a que la decisión, como veremos a continuación, acuña nuestra propia existencia. Por otra parte además Heidegger indica a qué se decide el pueblo: la cuestión es “si queremos co-intervenir o lo contrario”. Pocas líneas después de las citadas nuestro pensador se preguntará: “¿en qué consiste esta decisión si no podemos decidimos en lo indeterminado?”, pero el filósofo tan sólo ofrece indicaciones negativas. En *Ser y tiempo* ya señalaba que el análisis ontológico-fundamental no puede dilucidar a qué se decide cada vez el *Dasein* fácticamente<sup>31</sup>. No se concreta pues a qué nos decidimos, pero lo que sí está claro es que co-intervenir se opone a estar ahí delante (*vorhanden*), y por tanto se opone al privilegio de la presencia (“No está en la decisión si aquí estamos fácticamente ahí delante”). El compromiso con la universidad trata de la esencia de las cosas, esto es, trata de disputarla frente a la comprensión estándar de raigambre presencialista. En este curso de lógica Heidegger

---

<sup>30</sup> „Wir sagten, wir sin eingelassen in das Erziehungsgeschehen dieser Hochschule. Wir sagten, dieses *Wir* und *Sind* sei entscheidungshaft. Es liegt eine Entscheidung vor im Sinne des Sichentscheidens jedes einzelnen, aber nicht so, daß der eine sich gegen oder für *den anderen* entscheidet, sondern für oder gegen *sich selbst*. Trotzdem ist das nicht etwa eine reflexive Entscheidung, sondern eine Entscheidung für das Eingelassensein oder wider dasselbe. Es steht nicht zur Entscheidung, ob wir hier faktisch vorhanden sind, sondern zur Entscheidung steht, ob wir mithandeln wollen, ob wir mithandeln wollen oder zuwider. Diese Entscheidung ist nicht in dem Augenblick zu Ende, da sie gestellt wird, sondern sie beginnt dann erst und dauert an, sie wird zur *Entschiedenheit*“. GA 38, 72, subrayado en el original.

<sup>31</sup> GA 2, 383 (trad. esp. 399).



advertirá más adelante<sup>32</sup> que sus explicaciones no son una exhortación para una colaboración (*Mittun*) cualquiera, sino que se trata de poner de relieve conceptos que son la encarnación de nuestro futuro. Con esto advierte de que la tarea de la filosofía no es señalar positivamente qué se debe hacer o no, sino llamar la atención sobre una estructura llamada *Dasein*, cuya peculiaridad radica en que nosotros somos cada vez esa estructura, de modo que no es ontológicamente posible decir algo sobre ella desde fuera porque está en juego nuestro propio ser. Por eso la expresión “encarnación de nuestro futuro” recién empleada ha de tomarse literalmente: lo que vayamos a ser y a hacer dependerá de cómo nos comprendamos, de cómo comprendamos esa estructura que somos. Si cambia la comprensión, somos otros. Lo contrario a co-intervenir es quedarse en *das Man* y en la metafísica de la presencia. Decidirnos a co-intervenir es decidirnos a cuestionarlas.

Considerando que la decisión tiene que ver con la autenticidad de la existencia y que para Heidegger se trata del compromiso con la universidad, lo cual de acuerdo a lo explicado significa con la esencia de las cosas, he de subrayar que Heidegger hace un diagnóstico muy negativo de la universidad de 1934. Insiste en que los cambios introducidos en ella por el nacionalsocialismo son meramente superficiales y están fuera del acontecer de la educación<sup>33</sup>, en otras palabras, no tienen nada que ver con la esencia de las cosas, y pasan de largo ante su acontecimiento cerrándose a él. Si me detengo en estas consideraciones es porque creo que muestran claramente que Heidegger sitúa su discurso filosófico, que trata de la esencia de las cosas, a bastante distancia de una política que él considera insuficiente y superficial<sup>34</sup>. Dice que “desde hace mucho falta una fuerza fundamental (*Grundkraft*) educativa y unitaria”<sup>35</sup>. El acontecimiento de la educación, al que se cierran los nazis, consistiría según Heidegger en una transformación de la educación<sup>36</sup> y en una re-educación radical<sup>37</sup>, sin embargo no especifica en qué han de con-

---

<sup>32</sup> GA 38, 122.

<sup>33</sup> Cfr. sobre todo GA 38, 73-76.

<sup>34</sup> Ángel Xolocotzi ha señalado que Heidegger rompió interiormente con los nazis en abril de 1934. Cfr. Xolocotzi Yáñez, Ángel y Tamayo, Luis, *Los demonios de Heidegger: Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*, ed. cit., p. 109, nota 13, donde Xolocotzi cita una carta de Ritter a Jaspers de enero de 1946 donde Ritter asegura a Jaspers que Heidegger, desde el 30 de junio de 1934, fue opositor del nazismo. Xolocotzi cita también la conversación que mantuvo con Hermann Heidegger quien dice que su padre reconoció su error político en abril de 1934. Por su parte Luis Tamayo explica en el mismo libro que en su rectorado Heidegger pretendía una renovación profunda de la universidad y que, al no tener eco, tomó distancia del movimiento nazi. Cfr. p. 155.

<sup>35</sup> „Seit langem eine einheitliche erzieherische Grundkraft fehlt“. GA 38, 75.

<sup>36</sup> GA 38, 73.

<sup>37</sup> GA 38, 76.

sistir éstas ni cómo se llevarán a cabo. Lo que sí deja claro es que los nazis todavía en el año 1934 no lo han hecho. Para mostrarlo pone como ejemplo la reducción de los seminarios de cinco a tres horas, la vestimenta del rector con el uniforme de las SA en vez de con la toga tradicional, o el cumplimiento obligatorio del servicio de las SA. Acerca de todo ello se pregunta Heidegger: “¿Ha demostrado con eso que la universidad se ha transformado? –y añade– Está altamente encubierto que en el fondo todo sigue como antes. Podríamos colocarnos perfectamente en los nuevos deberes e instalaciones y cerrarnos sin embargo al acontecimiento propio”<sup>38</sup>.

La co-intervención de la que habla Heidegger alude tan sólo al esfuerzo por no cerrarnos al acontecer, que en el caso de la universidad tiene que ver con la esencia de las cosas. Ahora bien, este abrir y mantenerse abierto al acontecer exigirá una serie de transformaciones en el orden de la comprensión de conceptos fundamentales como ser, tiempo e historia. En varios lugares de este curso de lógica Heidegger se manifiesta en este sentido, dice por ejemplo: “Tan pronto como se cambie en la historia el concepto de tiempo, cambiarán también el concepto de ser y nuestra posición fundamental respecto al ente”<sup>39</sup>.

Si consideramos que los cambios introducidos en la universidad alemana a partir del 1933 no la han transformado según su ley interna, y que lejos de lograrlo, podrían estar cerrándonos al acontecimiento de la educación, entonces podemos reconocer que la decisión por la universidad, es decir nuestro compromiso por la educación, habrá de ir más lejos que las políticas nazis –y por tanto quedará fuera de ellas–. La decisión, que por el momento constituye a un pueblo, yendo más allá de las meras reformas políticas centradas en lo que está ahí delante, habrá de buscar una transformación de la universidad según su ley interna. Ésta, para Heidegger, atañe a la esencia de las cosas. Por eso resolverse a una transformación de la universidad según su ley interna querrá decir entonces resolverse por la esencia de las cosas. Ahora bien, sabemos que para Heidegger toda pregunta por la esencia es siempre una pregunta previa<sup>40</sup>, y esta clase de preguntas son las genuinamente filosóficas<sup>41</sup>. Teniendo esto en cuenta se puede sostener que para

---

<sup>38</sup> „Hat er damit bewiesen, daß die Universität sich gewandelt hat? Es ist höchstens verschleiert, daß im Grunde alles beim alten bleibt. Wir können uns vollkommen in die neuen Pflichten und Einrichtungen einstellen und uns doch dem eigentlichen Geschehen verschließen“. GA 38, 74.

<sup>39</sup> „Sofern in der Geschichte der Zeitbegriff sich wandelt, werden auch der Begriff des Seins und unsere Grundstellung zum Seienden sich ändern“. GA 38, 135.

<sup>40</sup> GA 38, 167.

<sup>41</sup> GA 38, 19-20.

nuestro autor el compromiso por la universidad es tanto como el compromiso por la filosofía, y transformar aquélla equivaldrá por tanto a transformar ésta. Pero dado que la filosofía no es inocua sino que repercute sobre la existencia, lo dicho entraña transformar la comprensión del ser dominante y con ella nuestro entero *Dasein*. Pero la índole de semejante transformación no es política, sino ontológica: no tiene que ver con lo que está ahí delante, sino con el ocultamiento en cuyo seno se da la consonancia de ese nosotros al que Heidegger llama pueblo. En este sentido hay que entender la decisión del pueblo y la resolución que, como veremos ahora, acuña y determina todo nuestro ser.

Nosotros estamos resueltos a algo – ahí yace que aquello a lo que estamos resueltos está constantemente ante nosotros determinando todo nuestro ser; no nos ocupa esporádicamente, sino que la resolución da a nuestro ser un cuño y una constancia completamente determinada. Con esto no se mienta una condición que uno lleve siempre consigo igual que decimos: él es un hombre capaz de decidir. Más bien en la resolución el hombre está *insertado en el acontecer futuro*. La decisión es ella misma un acontecer que, *anticipándose* a aquel acontecer, co-determina constantemente el acontecer<sup>42</sup>.

La resolución da forma a nuestra existencia como el troquel a la moneda. Cuando nos decidimos a algo, no estamos en la situación del árbitro cuya decisión finaliza con la elección de un ganador, sino que aquello por lo que nos decidimos comienza entonces y se convierte en nuestra tarea. Por eso Heidegger señala aquí que no se trata de una cualidad. Éstas van y vienen sobre su portador, el cual puede adquirirlas o perderlas y seguir siendo lo que era. Frente a esto Heidegger señala que la resolución no es la tenencia ni la adquisición de una cualidad, sino que atañe a eso que acabo de llamar “su portador” cambiando su sustancia, es decir, haciendo que éste ya no sea el que era, sino que sea otro, lo transforma. Ahora bien, como quiera que se trate del *Dasein* y la sustancia de éste es su existencia<sup>43</sup>, entendemos que la resolución determina la existencia del *Dasein* acuñándola. Desde ahí se entiende mejor que la pregunta tenga la forma “¿quiénes somos?” y no “¿qué somos?”, pues quiénes seamos dependerá de a qué nos resol-

---

<sup>42</sup> „Wir sind entschlossen zu etwas - darin liegt, daß dasjenige, wozu wir entschlossen sind, ständig vor uns steht, all unser Sein bestimmend; es beschäftigt uns nicht gelegentlich, sondern die Entschlossenheit gibt unserem Sein eine ganz bestimmte Prägung und Beständigkeit. Damit ist keine Beschaffenheit gemeint, die einer mit sich herumträgt, so wie wir sagen: Er ist ein entschlußfähiger Mensch. In der Entschlossenheit ist der Mensch vielmehr in das *künftige Geschehen eingerückt*. Die Entschlossenheit ist selbst ein Geschehnis, das, jenem Geschehen *vorgreifend*, das Geschehen ständig mit bestimmt“. GA 38, 77, subrayado en el original.

<sup>43</sup> GA 2, 212 (trad. esp. 233).

vamos, ya que la resolución acuña nuestro ser sugiriéndole una tarea. Pero la tarea que Heidegger plantea consiste en ganar una nueva comprensión del ser y de nosotros, con lo que la pregunta “¿quiénes somos?” se vuelve aún más acuciante. Al mismo tiempo lo dicho nos sugiere que acaso la respuesta “somos el pueblo” no sea más que una suerte de indicación formal que apunta al pueblo que aún no somos<sup>44</sup>. Además estas consideraciones permiten conectar con las últimas líneas del texto recién citado donde dice que “en la resolución el hombre está *insertado en el acontecer futuro*”. La decisión no es punto de llegada, sino que algo empieza con ella. En efecto determinar nuestro ser y darle cuño significa insertarlo en el acontecer futuro, y en esta expresión se encierra el nudo gordiano de nuestro asunto.

Antes de abordarlo, conviene que señalemos dos cosas relevantes: la primera es que una decisión se convierte en resolución, y por tanto en acontecer, sólo cuando no hay que repetirla en cada ocasión. Para mostrarlo Heidegger pone el siguiente ejemplo: “El fumador se ha decidido a dejar de fumar, pero quiere empezar con ello la próxima semana. Él está decidido pero no resuelto. Lo más seguro es que él todavía fume dentro de tres semanas”<sup>45</sup>. La segunda es que la decisión, siendo ella misma un acontecer, “co-determina constantemente el acontecer”. Esto significa que el acontecer no es algo en sí que esté ahí delante y que pueda ser observado y descrito, no es algo objetivo, ni tam-

<sup>44</sup> Una indicación formal es una herramienta hermenéutica que adelanta tentativamente algo que la interpretación mostrará en su desarrollo ulterior. Al adelantarlo, la indicación formal simultáneamente orienta a la interpretación haciéndola avanzar e introduciéndola en la conocida forma (no viciosa) del círculo hermenéutico. Creo que la respuesta “nosotros somos el pueblo” puede leerse como una indicación formal que anticipa una respuesta, es decir, que apunta al pueblo que todavía no somos, lo que quiere decir que apunta a una comprensión del ser no metafísica en la que todavía no estamos, pero que es nuestra tarea. Además una indicación formal recoge la vertiente ejecutante de un fenómeno, corrigiendo con ello a la actitud teórica que amputa dicha vertiente. Por ello la indicación formal sólo queda comprendida cuando a la comprensión de un fenómeno se le incorpora su vertiente ejecutante, no otra cosa es la repetición. Pues bien, entender la vertiente ejecutante del fenómeno pueblo querría decir entender pueblo como tarea: pueblo no es algo que esté ahí (*vorhanden*), sino algo que hay que llevar a cabo (*vollziehen*). Cfr. Heidegger, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1918-1921), GA 60, Frankfurt am Main, Klostermann, 1995, p. 64 (*Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Siruela, 2005, p. 92-93). Ese pueblo son para Heidegger los alemanes futuros a los que poetiza Hölderlin, Cfr. GA 39, 220 (trad. esp. 194). Quizá alemanes podría sustituirse hoy por europeos. Para lo relacionado con la indicación formal pueden consultarse los siguientes trabajos: Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Plaza y Valdés, 2004; Rodríguez García, Ramón, “La indicación formal y su uso en Ser y tiempo”, en *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 157-176; Redondo Sánchez, Pablo, “El proyecto incumplido de Heidegger. La explicación de la indicación formal en *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920-1921)”, *Pensamiento*, vol. 57, n. 217, 2001, pp. 3-23; Escudero, Jesús Adrián, “Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana”, *Dianoia*, vol. XLIX, n. 52, 2004, pp. 25-46; Bertoletto, Adrián, “El discurso sobre el origen en las *Frühe Friburger Vorlesungen* de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal”, *Revista de filosofía*, vol. 30, n. 2, 2005, pp. 119-141.

<sup>45</sup> „Der Raucher hat sich entschieden, das Rauchen aufzugeben, will aber erst nächste Woche damit beginnen. Er ist entschieden, aber nicht entschlossen. Es ist sicher, daß er in drei Wochen noch raucht“. GA 38, 77.

poco subjetivo, sino que el acontecer está co-determinado por nuestra resolución. Esto quiere decir que el acontecer, al que podríamos estar cerrándonos, no es indiferente a nuestra existencia, no existe con independencia de nosotros, ni está ahí de modo que podamos entrar en él un rato y luego salirnos. Por el contrario, hay acontecer, es decir acontece una transformación (quizá de todas nuestras relaciones con el ser) sólo si nosotros, implicándonos en el acontecer, decidiéndonos por la transformación, nos dejamos acuñar nuestra existencia entera por esa tarea y nos dedicamos a ella. De ahí que nuestra decisión co-determine siempre al acontecer, porque esa decisión ordena toda nuestra existencia y ésta, al ensamblarse en dicho acontecer y pujar por cumplirlo, está contribuyendo activamente a su determinación, que por eso mismo nunca podrá ser objetiva. Además Heidegger ha subrayado el participio “anticipándose” (*vorgreifend*). La decisión se anticipa porque concibe (*greifen*) de antemano (*vor-*) el acontecer en el que se ensambla, esto es: lo pre-comprende, lo proyecta. En la decisión hay un adelantarse, o como se dijo más arriba, en la decisión somos enviados por encima de nosotros<sup>46</sup>. En la decisión hay un inicio.

### 5. Tiempo como determinación

Volviendo ahora a la inserción en el acontecer futuro, Heidegger dedicará varios párrafos de la *Logik-Vorlesung*<sup>47</sup> a exponer y rechazar las nociones habituales de tiempo, historia, pasado y futuro. Una discusión detallada de estas cuestiones excedería los límites de nuestro actual propósito para con la noción de pueblo. Baste pues con señalar que frente a la idea habitual del tiempo, Heidegger demanda una experiencia de la historicidad a partir de una comprensión diferente del tiempo, no como una corriente en la que estamos sumergidos, sino como el poder constitutivo de nuestra existencia. En este sentido asegura Heidegger que “no se trata de otra cosa más que del ascenso de una transformación de todo nuestro ser en su relación con el poder del tiempo, donde esa relación depende de cómo nosotros mismos comprendamos el poder del tiempo, de cómo recibamos el carácter de haber sido, de cómo temporalicemos el tiempo mismo”<sup>48</sup>. Sólo desde dicha experiencia del tiempo como poder se entiende cómo la decisión es un acontecer que acuña nuestro *Dasein*. Que el tiempo sea un poder significa que nosotros

---

<sup>46</sup> GA 38, 64.

<sup>47</sup> GA 38, §§ 16-21.

<sup>48</sup> „Es handelt sich um nichts anderes als um das Heraufkommen einer Umwandlung unseres ganzen Seins in seinem Verhältnis zur Macht der Zeit, da diese Umwandlung davon abhängt, wie wir selbst die Macht der Zeit verstehen, wie wir die Gewesenheit übernehmen, wie wir die Zeit selbst zeitigen“. GA 38, 120.

somos el tiempo mismo temporalizándose<sup>49</sup>. No debemos perder de vista que es justo a este nosotros al que Heidegger llama “pueblo”. Ahora bien, sólo experimentamos el tiempo como poder en lo que él llama nuestra determinación<sup>50</sup>. Heidegger explica que ésta consiste en una unidad con triple significado<sup>51</sup>: como cometido y envío (*Auftrag und Sendung*)<sup>52</sup>, como trabajo (*Arbeit*), y como temple anímico (*Stimmung*). Veamos cada una de ellas.

a) Determinación como cometido y envío

Sobre este primer sentido dice Heidegger: “Determinación en este sentido mienta un estar-llevado-hacia-adelante en el envío que nos sale al encuentro como cometido”<sup>53</sup>. Nuestra tarea, aquello para lo que nos determinamos, es el cometido, y se refiere al futuro. Recordemos que en *Ser y tiempo* ya se dilucida que el *Dasein* existe por mor de sí mismo<sup>54</sup>. Sin embargo, volviendo al curso de lógica, el futuro no responde a la elección de un sujeto aislado, sino que nos viene en función de nuestro envío. Esta palabra mienta aquello que todavía esencia desde antiguo (*Das von früher her Wesende*) y hace mención al pasado no en su acepción vulgar como algo que nunca más volverá, sino como haber-sido (*Gewesene*). Sobre éste dice Heidegger que “siempre ya ha sobrepasado por encima de todo hoy y ahora: *esencia como tradición*”<sup>55</sup>. Que sobrepase toda actualidad quiere decir que todavía conserva su fuerza esenciante para marcar los pasos venideros. Ahora bien, la tradición mencionada tampoco corresponde a su acepción corriente, sino que nombra tan sólo un estar entregado al futuro por ese haber-sido que aún mantiene su fuerza.

En orden a una comprensión adecuada del planteamiento de Heidegger, conviene recordar que aquí se trata de una estructura ontológica. Por eso la mayoría de las palabras empleadas no se toman en su sentido corriente según el cual se refieren a algo óntico. Por ejemplo, la tradición no alude a ningún contenido concreto, no se trata de cos-

<sup>49</sup> GA 38, 120.

<sup>50</sup> GA 38, 126.

<sup>51</sup> GA 38, 126-130.

<sup>52</sup> Otto Pöggeler ha señalado lo común que era esta expresión en la época de Heidegger. Pero a su juicio nuestro autor, tras el fracaso de aquella revolución que los nazis habían exagerado, busca con Hölderlin la neo-fundación revolucionaria verdadera de todas las relaciones de vida a partir de la reflexión y la palabra del poeta. Cfr. Pöggeler, Otto, “Die kürzeste Bahn, Heideggers Weg zu Hölderlin”, ed. cit., p. 76.

<sup>53</sup> „Bestimmung in diesem Sinne meint ein Nach-vorne-getragen-Sein in der Sendung, die uns als Auftrag entgegenkommt“. GA 38, 128.

<sup>54</sup> GA 2, 84 (trad. esp. 110-111).

<sup>55</sup> „Daß es über jedes Heutige und Jetzige immer schon hinweggegriffen hat: Es *west als Überlieferung*.“ GA 38, 117, subrayado en el original.

tumbres, ni ceremonias, ni de seguir haciendo lo que hacían nuestros antepasados. Esta clase de cosas que la opinión corriente considera reales, son para Heidegger anecdóticas y para referirse a ellas utiliza el término inesencia (*Unwesen*)<sup>56</sup>. Pues bien, lo que esencia desde antiguo es nuestro haber-sido y éste, por el momento, no consiste más que en entregarnos al futuro<sup>57</sup>. Con “tradición” se mienta únicamente esta entrega. Por ello la determinación es referida como un “estar-llevado-hacia-adelante”, o sea hacia el futuro que se nos presenta como nuestro cometido<sup>58</sup>. Pero éste no es la realización de un fin que esté ahí delante, de una tarea concreta real y efectiva que pudiera terminarse como la decisión de un árbitro, sino más profundamente: la realización de una existencia futura, de una comprensión del ser. En este sentido dice Heidegger: “la tarea más alta es hacer reales en nosotros modos de pensar que nos pongan en condiciones de poner en cuestión las cosas esenciales y hacerlas comprensibles”<sup>59</sup>. Pues bien, la tradición, en la medida en que nos entrega al futuro, abre con ello el horizonte de nuestras posibilidades, de ahí que pase por encima de todo hoy.

Sin embargo hay que señalar que cometido y envío se determinan mutuamente, pues no sólo nuestro cometido nos es sugerido por el empuje de nuestro haber-sido, sino que éste tampoco está fijado: “*lo todavía esenciante desde antiguo se determina a partir de nuestro futuro*”<sup>60</sup>. Ambos se determinan recíprocamente. Parece un círculo vicioso, pero no es más que la estructura de la temporalidad. Profundicemos para verlo: aquello que esencia desde antiguo es algo que siempre hemos dejado atrás pero que mantiene no obstante su poder sobre nosotros. Esto, desde una perspectiva ontológica, mienta el encubrimiento. Como ya he señalado, Heidegger en “De la esencia de la verdad” alcanza la comprensión de la verdad como aquel ocultamiento previo y más antiguo que todo abrir y al cual éste siempre ya se atiene. Si tenemos esto en cuenta será fácil ver que lo

<sup>56</sup> Cfr. GA 38, 116-117.

<sup>57</sup> En este sentido leemos: „können wir das von früher her Wesende überhaupt nicht wie etwas Vorliegendes aufgreifen; es bestimmt sich vielmehr aus dem, wozu wir uns als geschichtlich Seiende entscheiden: aus unserer Zukunft, aus dem, wozu wir uns unter Befehl stellen, aus dem, wozu wir uns als die Künftigen bestimmen“. GA 38, 124. “No podemos aprehender lo esenciante desde antiguo en general como algo que está ahí delante; se determina más bien a partir de aquello a lo que nos decidimos como ente histórico: a partir de nuestro futuro, a partir de aquello bajo cuya orden nos ponemos, a partir de aquello a lo que nos determinamos como los venideros”.

<sup>58</sup> Franco Volpi ha señalado que Heidegger era crítico y distante respecto al pangermanismo nacionalsocialista y entendía la misión del pueblo alemán de modo muy diferente a la versión oficial nazi, como lo muestra su interpretación de Hölderlin. Cfr. Volpi, “Heidegger: el problema de la intraducibilidad y la romanitas filosófica”, en *La filosofía como pasión*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 27-40, 32.

<sup>59</sup> „Ist die oberste Aufgabe, Denkweisen in uns wirksam zu machen, die uns in den Stand setzen, die wesentlichen Dingen in Frage zu setzen und begreiflich zu machen“. GA 38, 122.

<sup>60</sup> „Das von früher her Wesende bestimmt sich aus unserer Zukunft“. GA 38, 117, subrayado en el original.

esenciante desde antiguo, o sea el haber-sido, no es sino el ocultamiento. Éste determina nuestro futuro en la medida en que nos pone ante una decisión: o bien insistimos en el olvido del ocultamiento, o bien intentamos un pensamiento rememorante. Lo primero ha sido y es el fruto maduro de la metafísica. Pero pueblo tiene que ver con lo segundo, lo cual es algo aún no intentado, algo por hacer: un cometido (acaso aquello por mor de lo cual es no el *Dasein* en general, sino el nuestro). Naturalmente ese cometido repercutiría sobre el envío (o sea, sobre el haber sido) ya que daría lugar a un cambio de nuestras relaciones con el ocultamiento.

Heidegger comenzaba diciéndonos que estábamos metidos en el acontecer de la educación superior. Ya he señalado que la educación superior universitaria se refiere a la esencia de las cosas. Ahora, Heidegger dice que “meterse en el acontecer quiere decir: recibir la tradición, subordinarse a ella”<sup>61</sup>. Pero hemos visto que tradición es haber-sido y que éste es ocultamiento. De todo ello se sigue que la frase aparentemente inocente que dice que estamos metidos en el acontecer de la universidad significa, después de su interpretación ontológica: atendamos al ocultamiento como el ámbito propio de la esencia de las cosas, desde el cual tales esencias habrán de ser consideradas.

#### b) Determinación como trabajo

Desde hace varios párrafos venimos señalando que la decisión acuña todo nuestro ser. Con lo dicho recientemente vemos que tal cuño proviene de la determinación entendida como cometido y envío. Ahora bien, Heidegger dice que la determinación es entendida como trabajo “en la medida en que la recibimos de tal modo que la *conseguimos*”<sup>62</sup>. También define el trabajo como “el cuño y la estructuración de la ejecución de nuestro envío y la obtención de nuestro cometido en el correspondiente instante histórico”<sup>63</sup>. Llama la atención en estas frases el uso de palabras como “conseguimos” (*schaffen*) o “ejecución” (*Vollzug*). El trabajo, el cuño que la decisión imprime a nuestra existencia, surge de la trabazón recíproca de envío y cometido, de ahí que el trabajo sea el presente, pero entendido como un tránsito que va de haber-sido a futuro<sup>64</sup>. Ese tránsito

<sup>61</sup> „Sich in das Geschehen einlassen heißt: die Überlieferung übernehmen, sich ihr unterstellen“. GA 38, 120.

<sup>62</sup> „Indem wir sie derart übernehmen, daß wir sie *schaffen*“. GA 38, 128, subrayado en el original.

<sup>63</sup> „Die Prägung und das Gefüge des Vollzuges unserer Sendung und der Erwirkung unseres Auftrages im jeweiligen geschichtlichen Augenblick“. GA 38, 128.

<sup>64</sup> Cfr. GA 38, 128-129, donde puede leerse: „Die Gegenwart als *Bestimmtheit* der Bestimmung *ist* nur als Übergang aus der Gewesenheit in die Zukunft. Als Übergang zeigt sie sich im Vollzug, d. h. im Augenblick“. Subrayado en el original. “El presente como *firmeza* de la determinación *es* sólo como tránsito del haber sido al futuro. Como tránsito se muestra en la ejecución, es decir, en el instante.”



es el propio estar llevando a cabo la tarea, o sea su ejecución. Recordemos que en efecto se trataba de “hacer reales en nosotros modos de pensar...”<sup>65</sup>.

Trabajo no mienta pues una ocupación cualquiera que alguien pudiera elegir a voluntad, sino que apunta a algo esencial, se trata de nuestra determinación (o sea la temporalidad) pero entendida ahora como algo que conseguimos y llevamos a cabo. Ya he señalado que desde los años '20, cuando Heidegger desarrollaba su crítica contra la actitud teórica contemplativa del conocimiento, concedía una importancia enorme a lo que llamaba la vertiente ejecutante de los fenómenos<sup>66</sup>, la cual es sistemáticamente desatendida por la actitud teórica. Pues bien, trabajo señala precisamente hacia esa vertiente ejecutante del fenómeno de la temporalidad, el cual por cierto somos nosotros mismos, el mismo nosotros que a la pregunta “¿quiénes somos?” respondía “somos el pueblo”. El trabajo, pensado como algo que logramos, es entonces estar desarrollando y habitando una comprensión del ser acuñada por el haber-sido, o sea por el ocultamiento, y abocada al futuro cuyo cometido será explorar los senderos que brinda una tradición con semejante cuño, compelida a no olvidar el olvido. Tal ejecución es el instante histórico. Ahora bien, realizar una comprensión, llevarla a cabo, hacerla real en nosotros, no se consigue mediante la sola contemplación. Antes bien, todo comportarse con lo ente deberá estar guiado por dicha comprensión, haciéndola valer y por así decir exhibiéndola. A eso apunta la noción de trabajo, mediante ella, dice Heidegger, se cumple la relación con lo ente; gracias al trabajo presentamos a lo ente y lo dejamos venir sobre nosotros<sup>67</sup>. El ente se nos hace así manifiesto y el hombre se ve transportado (*entrückt*) a la aperturidad (o manifestabilidad *Offenbarkeit*) del ente y su estructura<sup>68</sup>.

Heidegger no dice cómo se trabaja, es decir cómo se transforma la comprensión dominante ni cómo llevar a cabo una nueva comprensión, ni cómo sabemos si lo estamos logrando. Pero es importante advertir de que sería una mala comprensión del asunto entender que alguien (una persona, un pueblo, un Estado, un Dios) realizaría algo y que una vez que lo hubiese terminado la nueva comprensión estaría lograda. Pensarlo así es reproducir el esquema sujeto-acción-objeto, que para nuestro caso sería: el pueblo produce una comprensión de ser. Pero pueblo no es sujeto, ni trabajo es producción, ni comprensión de ser es un objeto. Estos conceptos no sirven. El trabajo no puede termi-

---

<sup>65</sup> „Denkweisen in uns wirksam zu machen“. GA 38, 122.

<sup>66</sup> GA 60, 64 (trad. esp. 92-93).

<sup>67</sup> GA 38, 154.

<sup>68</sup> GA 38, 154.

nar porque no consiste en producir, por eso tampoco se sabe cuándo estará lograda la comprensión de ser. Lo que sabemos es que no puede ser impuesta porque ello repetiría el mencionado esquema sujeto-acción-objeto. En otras palabras, no está en manos de nadie (ni el poeta, ni el filósofo, ni el político) el que una comprensión de ser llegue a ser dominante.

c) Determinación como temple anímico

Es sabido que Heidegger establece en *Ser y tiempo* que el *Dasein* está siempre en un determinado temple anímico, su comprensión y su comportamiento nunca son neutros, sino que están siempre ya afectivamente dispuestos. Pues bien, cometido, envío, y trabajo (es decir, futuro, haber-sido, y presente) constituyen en su unidad el tiempo que nosotros mismos somos, y determinan nuestro ser como acontecer, de ahí que ese acontecer que somos esté dominado y atravesado por un determinado temple anímico. La determinación, en cuyo triple sentido experimentaríamos la temporalidad, está ella misma templada, surcada por un temple anímico. Como ya expuse en el capítulo I, Heidegger reconoce en las *Stimmungen* un poder revelador de la existencia en la medida en que abren el mundo. En la *Logik-Vorlesung* sostiene que los temples son acontecimientos fundamentales de poder del tiempo (*Grundgeschehnisse der Macht der Zeit*) en los que nuestro *Dasein* está originariamente y que gracias a ellos nos abrimos o cerramos a lo ente del modo más profundo<sup>69</sup>. El temple delimita de antemano por primera vez el círculo de lo ente en la medida en que lo abre y lo mantiene abierto<sup>70</sup>, y mediante tal delimitación nos expone en el ser<sup>71</sup>. Eso quiere decir que nos enraíza y nos capacita para ser en el mundo y además nos imprime una dirección en él.

Con la palabra “exposición” Heidegger busca contraponerse a la concepción del hombre como un sujeto dotado de un interior en el que suceden vivencias y estados de ánimo. Heidegger habla de exposición (*aus setzen*: poner fuera) para dar a entender que no hay tal interior, sino que el *Dasein* consiste en estar vertido al exterior, en permanente relación con lo ente, y más aún, con su sentido<sup>72</sup>. Además tal concepción del hombre como sujeto incurre en dificultades para explicar la relación de un sujeto con otro toda

<sup>69</sup> GA 38, 130.

<sup>70</sup> GA 38, 151.

<sup>71</sup> GA 38, 152.

<sup>72</sup> En la misma línea podemos leer: “*Dasein* no es otro nombre del sujeto; es, si acaso, su verdad. Y la verdad es que no hay sujeto cerrado, que no hay conciencia oclusa y autosuficiente, sino siempre apertura abierta”. Cfr. Aspiunza, Jaime, “Lenguaje y finitud. La mirada de Heidegger”, *Revista Philosophica*, vol. 30, n. 2, 2006, pp. 19-31, 26.

vez que ese otro siempre se presentará como objeto para un sujeto. Pero Heidegger, al romper con la concepción del hombre como sujeto y con la distinción entre interior y exterior que se apoya en ella, puede afirmar que la relación con los demás ya está comprendida en la exposición al ser mediante el temple anímico y en el transporte (*Entrückung*) a lo ente que efectúa el trabajo. En este sentido afirma que “gracias al temple el hombre nunca es un sujeto individual, sino que siempre está en un estar con otros, para o contra otros”<sup>73</sup>. Y a continuación añade: “el trabajo, como comportamiento fundamental del hombre, es el fundamento de la posibilidad del estar unos con y para otros”<sup>74</sup>.

## 6. El ser histórico del pueblo

No debe extrañar que el ser con otros se apoye tanto en el temple como en el trabajo, y es que ambos, junto con envío y cometido, nunca se encuentran por separado, sino que deben entenderse como estando unos en otros<sup>75</sup>. El comportamiento del hombre con lo ente (trabajo), además de estar anímicamente templado, está marcado por su relación con el ocultamiento (haber-sido, tradición) y con su cometido, su tarea. Pero a su vez dicha relación con el ocultamiento –que puede consistir en olvidarlo o recordarlo– también está marcada por temples anímicos (angustia, aburrimiento, sagrada opresión doliente, etc.). Nuestro estar con otros no radica exclusivamente en uno de estos sentidos de la determinación, sino en todos. De hecho, la interrelación de los tres sentidos atestigua su unidad originaria, que no es sino la temporalidad, esto es, el tiempo como poder constituyente del *Dasein*. Éste no es nunca un sujeto aislado que esté en el tiempo como los barcos en el agua y que deba procurarse sus relaciones con los demás hombres. En vez de eso el *Dasein* es ser-en-el-mundo, lo que significa que siempre es ya con otros. Ahora bien, si el Co-estar (*Mitsein*) ya está pensado en la determinación, y si mediante ésta experimentamos el tiempo como poder constituyente del *Dasein*, entonces el acontecer en el que este ente consiste también habrá de pensarse como co-acontecer. En efecto ya se decía así en *Ser y tiempo*:

Pero, si el *Dasein* destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, co-estando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como *des-*

<sup>73</sup> „Kraft der Stimmung ist der Mensch nie ein einzelnes Subjekt, sondern er steht immer, für- oder gegeneinander, im Miteinander“. GA 38, 155.

<sup>74</sup> „Ist die Arbeit als Grundverhalten des Menschen der Grund für die Möglichkeit des Mit- und Füreinanderseins“. GA 38, 156.

<sup>75</sup> Así lo sugiere el título que Heidegger da al §27 del curso de lógica, que reza: „Das Ineinander von Stimmung, Arbeit, Sendung und Auftrag“. Cfr. GA 38, 151.

*tino común (Geschick)*. Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo. El destino común no es el resultado de la suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como un estar-juntos de varios sujetos. Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destino común del *Dasein* en y con su “generación” es lo que constituye el acontecer pleno y propio del *Dasein*<sup>76</sup>.

Poco antes de estas líneas Heidegger ha explicado que destino es el acontecer originario que tiene lugar en la resolución precursora mediante la cual el *Dasein* asume su finitud. Es decir, destino es relación auténtica con la muerte. En las líneas citadas se percibe la contraposición del *Dasein* con la comprensión del hombre como sujeto: éste no acontece, sólo el *Dasein* lo hace; y no por su libre arbitrio sino porque consiste en eso. El *Dasein* nunca es sujeto ni conciencia, tampoco es un individuo aislado, es más que eso porque es antes que eso: es ser-en-el-mundo. En el curso de lógica dirá que la expresión “cada vez el mío” referida al *Dasein* significa que mi ser está transferido al estar con otros<sup>77</sup>. Para Heidegger, antes que individuos hay *Dasein*. Que los destinos individuales estén guiados de antemano no mienta un destino ciego que estuviera escrito y hubiera de cumplirse inexorablemente, más bien se trata, como dice el texto, de que convivimos en el mismo mundo. Cómo sea el mundo que habitamos dependerá de aquella comprensión previa de ser, ya templada ella misma, que lo abre, lo orienta y lo mantiene, y a nosotros en él. Nadie es dueño de dicha comprensión en la que siempre ya estamos, pero si estamos guiados de antemano es precisamente porque ya partimos siempre de tal comprensión. En otras palabras, esa comprensión determina un nosotros: quiénes seamos depende de cómo sea nuestra comprensión de ser. Pues bien, al nosotros cuya comprensión de ser es finita Heidegger lo llama pueblo. En efecto, acabamos de leer que el acontecer del pueblo es el destino común (*Geschick*), y hemos dicho que destino es asumir la finitud. Si además, como vengo señalando, pueblo tiene que ver con decisión y temporalidad auténtica, será conveniente recordar ahora que dicha temporalidad

---

<sup>76</sup> „Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. Das *Geschick* setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann. Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im Vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei. Das schicksalhafte *Geschick* des Daseins in und mit seiner »Generation« macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus“. GA 2, 384-385 (trad. esp. 400), subrayado en el original.

<sup>77</sup> Cfr. GA 38, 164.

dad no piensa el futuro como algo que aún no es, sino que lo descubre como ser-posible del *Dasein* adelantándose hasta la posibilidad de su imposibilidad, su muerte. Ésta es el posible cierre respecto del cual toda apertura es, y es a la manera de un acontecer, lo que significa históricamente. En otras palabras: ser histórico es poder morir, y esto es comprender la muerte como posibilidad y comprender el ser a la luz de la temporalidad que dimana de la muerte así entendida.

Que pueblo depende de la temporalidad auténtica (el tiempo como poder, como determinación) es la idea que conduce buena parte del curso de lógica de 1934. En él, de manera notablemente similar al texto citado de *Ser y tiempo*, dice Heidegger:

Este tipo de ser hombre [no como sujeto, sino como *Dasein*] nos deja comprender por primera vez *cómo* y *quién* debe ser el ente que solamente basta a tal ser. Este ente nunca es sujeto, ni tampoco una reunión de varios sujetos que sobre la base de un pacto fundan una comunidad, sino que el único ente que originariamente lleva exposición, transporte, tradición y cometido sólo puede ser lo que llamamos “un pueblo”<sup>78</sup>.

Heidegger recalca aquí su contraposición a una metafísica cuyo pilar principal sea la subjetividad, e insiste en que pueblo no equivale a reunión de individuos. El *Dasein*, que es historia, ya es por ello mismo pueblo. Si pueblo es decisión, como decíamos arriba, ello significa relación auténtica con el tiempo. Pocas líneas después de éstas, Heidegger declara: “El ser del pueblo no es ni el mero ocurrir de una población, ni el ser animal, sino la determinación como temporalidad e historicidad”<sup>79</sup>. Esto último dice de manera resumida lo mismo que la última línea del pasaje anterior decía en forma enumerada, a saber: Exposición al ser (gracias al temple), transporte en lo ente (mediante el trabajo), tradición como recepción del haber-sido (envío) y, finalmente, cometido como tarea futura. Es decir, pueblo es la determinación mediante la que experimentamos el tiempo como poder que constituye nuestro *Dasein* como histórico. En el capítulo VI se abordará detenidamente la noción de historia. El ser del pueblo es el tiempo así entendi-

<sup>78</sup> „Diese Art des Menschseins läßt uns erst begreifen, *wie* und *wer* das Seiende sein muß, das solchem Sein allein genügt dieses Seiende ist nie Subjekt, auch nicht eine Ansammlung mehrerer Subjekte, die auf Grund von Abmachungen erst eine Gemeinschaft gründen, sondern das ursprünglich einige, Ausgesetztheit, Entrückung, Überlieferung und Auftrag tragende Seiende kann nur sein, was wir »ein Volk« nennen“. GA 38, 156-157, subrayado en el original.

<sup>79</sup> „Das Sein des Volkes ist weder bloßes Vorkommen einer Bevölkerung noch tierhaftes Sein, sondern die Bestimmung als Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit“. GA 38, 157.

do. El pueblo de Heidegger no es por tanto el del Nacional Socialismo, ya que éste todavía permanece enraizado en y sostenido por una metafísica de la subjetividad, mientras que aquél pretende ser la realización de una transformación no de las cosas, sino de la comprensión de su ser.

Ahora bien, obvia y lamentablemente Heidegger converge con la jerga política del momento cuando afirma por ejemplo que “El Estado es el ser histórico del pueblo”<sup>80</sup>. Digo “converge” queriendo señalar una coincidencia que se refiere a las palabras pero no a los pensamientos que motivaron su empleo. Y es que muy poco tiempo después del curso de lógica, en las lecciones inmediatamente siguientes, Heidegger determinará el ser histórico del pueblo no por el Estado sino por la poesía. Sin embargo, a la luz de lo que hemos visto, no creo que eso signifique un paso de la política a la estética ni tampoco un cambio de rumbo, porque Heidegger, ya diga Estado o poesía, no está hablando de otra cosa, sino de lo mismo: de la temporalidad, la historia, la finitud, la muerte, el cierre, el ocultamiento. El hecho de que Heidegger no mantenga el término “Estado” en sus escritos posteriores para referirse al ser histórico del pueblo habla contra una interpretación de su pensamiento que insista en su politización. Además, por otra parte, la palabra “Estado” no está empleada en su sentido político habitual, sino queriendo apuntar a una estructura ontológica. Por ello, más que de una politización de su pensamiento cabría hablar tal vez de una ontologización de lo político, aunque creo que hablar en estos términos aporta poco a la comprensión. Para mostrar el singular empleo del término “Estado” véanse estos dos pasajes del curso de lógica donde el Estado es lo mismo que la historicidad:

Porque el ser del *Dasein* histórico del hombre se fundamenta en la temporalidad, es decir en el cuidado, por eso es el Estado esencialmente necesario – el Estado no como un abstracto y no deducido de un derecho imaginado y revestido con una naturaleza humana que es en sí intemporal, sino el Estado como la ley de esencia del ser histórico, gracias a cuya disposición el pueblo se asegura por primera vez duración histórica, es decir, la guarda de su envío y la lucha por su cometido. El estado es el ser histórico del pueblo<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> „Der Staat ist das geschichtliche Sein des Volkes“. GA 38, 165.

<sup>81</sup> „Weil das Sein des geschichtlichen Dasein des Menschen in der Zeitlichkeit, d. h. der Sorge, gründet, deshalb ist der Staat wesensnotwendig - der Staat nicht als ein Abstraktum und nicht hergeleitet aus einem erdachten und auf eine zeitlose an sich seiende Menschennatur bezogenen Recht, sondern der Staat als das Wesensgesetz des geschichtlichen Sein, kraft dessen Fügung erst das Volk geschichtliche Dauer, d. h. die Bewahrung seiner Sendung und den Kampf um seinen Auftrag, sich sichert. Der Staat ist das geschichtliche Sein des Volkes“. GA 38, 165.

A continuación Heidegger añade:

El Estado sólo *es* en la medida en que y mientras acontece la imposición de la voluntad de dominio (*Herrschaftswillens*), que surge de envío y cometido y se vuelve hacia el trabajo y la obra<sup>82</sup>.

Salta a la vista que aquí Heidegger está al margen de cualquier teoría política. Tradicionalmente un Estado se define por cuatro elementos esenciales: su población, sus fronteras geográficas, su soberanía y su ordenamiento jurídico. Pero Heidegger no está hablando de nada de esto. Este discurso no tiene que ver con lo real (lo que está presente ahí delante) sino con lo esencial<sup>83</sup>, lo cual significa para Heidegger con lo filosófico. Él intenta aquí un enfoque desde la temporalidad finita: la voluntad de dominio surge, según el texto, de envío, cometido y trabajo, o sea de los tres éxtasis del pasado, futuro y presente, surge pues de la temporalidad auténtica. Desde aquí puede atenuarse el aspecto perverso y monstruoso de expresiones como “imposición de la voluntad de dominio”. Con ella se mienta la libertad, pero no entendida como el arbitrio de un sujeto, pues en el curso de lógica advierte Heidegger que “la libertad no es la independencia del hacer y dejar, sino la imposición de la ineluctabilidad (*Unumgänglichkeit*) del ser, recepción del ser histórico en la voluntad que sabe”<sup>84</sup>. En otras palabras, la libertad no es una cualidad que posea un sujeto, sino la apertura del ser a la cual el hombre está entregado, quiéralo o no. El ser nos es impuesto, estamos arrojados a su claro. Su apertura tiene lugar en la forma de un acontecimiento finito (que somos nosotros) y que constantemente hace mención a un cierre (la muerte). Pues bien cuando acontece eso –la libertad como temporalidad auténtica– entonces, y sólo entonces, *es* el Estado. Por eso Heidegger se refería al Estado como ley de esencia del ser histórico. La idea corriente de Estado –diría Heidegger– no es más que un fruto de la interpretación estándar, que tiene

---

<sup>82</sup> „Der Staat *ist* nur, sofern und solange die Durchsetzung des Herrschaftswillens geschieht, der aus Sendung und Auftrag entspringt und umgekehrt zu Arbeit und Werk wird“. GA 38, 165, subrayado en el original.

<sup>83</sup> Para Heidegger „Aus dem Wirksamen ist das Wesentliche nicht zu bestimmen“. GA 38, 116 “Lo esencial no se determina a partir de lo real”.

<sup>84</sup> „Freiheit ist nicht die Ungebundenheit des Tuns und Lassens, sondern Durchsetzung der Unumgänglichkeit des Seins, Übernehmen des geschichtlichen Seins in den wissenden Willen“. GA 38, 164.

sus raíces en una metafísica de la presencia. Ahora podemos ver mejor que el Estado no se refiere, como nos pareció al principio<sup>85</sup>, a la autonomía del pueblo porque eso sería entender éste como un sujeto que posee dicha autonomía igual que una manzana posee el rojo. La voluntad de dominio de un pueblo sobre sí es su libertad, pero ésta no se refiere al arbitrio del pueblo, sino a su ineluctable entrega al ser, es decir, a finitud y ocultamiento (respectivamente: tiempo y ser, o verdad del ser).

Hace poco he dicho que estar metido en el acontecer de la universidad significaba, atender al ocultamiento como ámbito propio de la esencia de las cosas desde el cual éstas habrán de ser consideradas. Y antes habíamos leído en Heidegger<sup>86</sup> que sólo cuando ocurría dicho compromiso con la universidad, queríamos el Estado como dominio de un pueblo sobre sí. Ahora bien, si el compromiso con la universidad se podía traducir, según nuestra interpretación, por la rememoración del ocultamiento, será fácil entender que, acorde con ello, también el Estado –esa voluntad de dominio de un pueblo sobre sí– se “traduzca” (se interprete) como libertad, o sea como ineluctable entrega al ser, como recepción del ser histórico, como temporalidad finita. En resumen, la frase que decía: cuando me comprometo con la universidad quiero el Estado como voluntad de dominio del pueblo se puede traducir en clave ontológica por: cuando rememoro lo oculto temporalizo de modo auténtico.

Como decía, Heidegger abandona pronto la palabra “Estado” para referirse al ser histórico del pueblo. En el curso que siguió al de lógica de 1934, y que fue el primero que trató sobre Hölderlin, lo señalado como ser histórico del pueblo no es el Estado (*Staat*) sino la patria (*Vaterland*), pero dice Heidegger que ésta es el ser mismo y que el ser histórico del pueblo está clausurado en el misterio<sup>87</sup>. Ya he señalado que Heidegger llama “misterio” al ocultamiento, que es más antiguo que todo desocultar, y que por eso es lo que esencia desde antiguo (envío, tradición, haber-sido). Ahora bien, recuérdese que ese ser, que aquí es la patria, lo fundan los poetas, de donde se sigue que ellos fundan la patria (el ser) como ser histórico del pueblo. Por eso, para que haya fundación, su palabra ha de ser puesta en el *Dasein* del pueblo. Se confirma con esto que pueblo – como ya adelanté en el capítulo II– no es diferente a lo que Heidegger llama “cuidado-

---

<sup>85</sup> GA 38, 57.

<sup>86</sup> GA 38, 57, citado en p. 79.

<sup>87</sup> „Dieses geschichtliche Seyn des Volkes, das Vaterland, ist im Geheimnis verschlossen, und zwar wesensmäßig und immer“. GA 39, 120 “Este ser histórico del pueblo, la patria, está clausurado en el misterio y ciertamente de un modo esencial y siempre.” (trad. esp. 111).



res” en “El origen de la obra de arte”, donde por cierto sostiene que la poesía es el fundamento de la historia. Los cuidadores son aquellos que toman en serio la obra de arte; ellos, como ya se explicó, salvan y custodian lo dicho por adelantado en la fundación poética.

## 7. Pueblo y poesía

Si entendemos que pueblo es un *Dasein* decidido a una transformación de la comprensión de ser, entenderemos que sólo porque el *Dasein* es pueblo es capaz de cuidar la palabra poética, es decir escucharla. Para ambos –poeta y pueblo– se trata de una comprensión de ser en la que éste no es reducido a la presencia y que brinda una comprensión de nuestro propio *Dasein* como temporalidad extática, lo cual habrá de repercutir sobre el aspecto de todo lo ente. Pero la idea de que el ser no se reduce a presencia es algo que ya ponía en claro el voluminoso y sistemático tratado *Ser y tiempo*, cuyo lenguaje indicativo formal –es decir: propiamente filosófico– se quedaba en lo penúltimo en tanto que no producía un cambio del *Dasein* porque no lo templaba. Frente a ella, la poesía habla desde un temple y templea cuando es comprendida, y por eso puede transformar al *Dasein*. Podría surgir aquí la duda de si no será el pueblo, en vez del poeta, quien funda el ser. Sin embargo esta duda se levanta sobre el supuesto de que la fundación es la acción de un sujeto, lo cual, como ya se mostró, es falso. Quien funda no es el pueblo ni tampoco el poeta porque fundar no es una acción que alguien pudiera realizar u omitir. Quien funda es en todo caso la palabra poética, que reúne en torno a sí al poeta y al pueblo<sup>88</sup>. En el capítulo sobre la fundación señalé que hay una fuerza nominativa inicial de la palabra que la capacita –como por ejemplo en su día la palabra *physis*– para conducir una interpretación de ser. Pues bien, poeta y pueblo estarían reunidos en torno a una palabra de semejantes características. Heidegger desarrolló estas cuestiones a lo largo de su ocupación con Hölderlin. Para explorar esta reunión de los hombres por la palabra poética iré encadenando varios textos de nuestro pensador que de un modo u otro están relacionados con sendos poemas del poeta suabo. En primer lugar podemos leer en las *Beiträge zur Philosophie*:

---

<sup>88</sup> La idea de que la poesía reúne a los hombres la encontramos en una carta de Hölderlin a su hermano el 1 de enero de 1799. Cfr. Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke und Briefe*, München, Hanser, 1989, Band II, pp. 799-800 (trad. esp. *Correspondencia completa*, Madrid, Hiperión, 1990, p. 406-407).

El pueblo llega a ser pueblo por primera vez cuando llegan sus más excepcionales y cuando éstos comienzan a presentir. Así el pueblo llega a ser por primera vez libre para su ley que ha de conseguirse luchando como la última necesidad de su instante más alto<sup>89</sup>.

Lo explicado arriba sobre la libertad nos brinda las claves de lectura para saber que la palabra “libre” en la frase “el pueblo llega a ser libre para su ley” se refiere a la condición de arrojado en la ineluctabilidad del ser, es decir: estamos concernidos por el ser aunque no queramos. La ley mencionada es la historicidad del *Dasein*, la cual “ha de conseguirse luchando” porque la posibilidad de la existencia auténtica está bloqueada por la interpretación estándar. Por otra parte sabemos que estos “más excepcionales” son los poetas porque de ellos se dice que presienten. En efecto, en su interpretación del himno de Hölderlin “Como cuando en día de fiesta” Heidegger subraya que de acuerdo a los vv. 16-17 los poetas presienten, e interpreta este presentir como un recordar, como un pensar hacia adelante, hacia lo lejano pero que no se aleja sino que está viniendo (el futuro)<sup>90</sup>. Por tanto lo que en síntesis dice este texto de *Beiträge* es que cuando el poeta recuerda hay propiamente pueblo. Esto sugiere que poeta y pueblo no existen previamente por separado, de modo que tengan que buscar la manera de encontrarse. Más bien parece que sólo hay pueblo cuando hay poetas, y viceversa. En efecto, un pueblo sólo es tal cuando sus poetas empiezan a presentir, pero a su vez habíamos visto que era condición necesaria para que un poeta funde el ser (o sea, para que presienta) que lo ponga en el *Dasein* del pueblo. Veamos otro texto de *Beiträge*.

Pero la esencia del pueblo es su “voz”. Esta voz justamente *no* habla en la así llamada efusión inmediata del “se” impersonal, común, natural, no deformado e inculto. Pues este así llamado testigo está ya muy *deformado* y desde hace mucho tiempo no se mueve hacia lo ente en las relaciones originarias. La voz del pueblo habla raramente y sólo en pocos, ¿se la podrá aún hacer sonar?<sup>91</sup>

<sup>89</sup> „Das Volk wird erst Volk, wenn seine Einzigsten kommen, und wenn diese zu ahnen beginnen. So wird das Volk erst frei für sein zu erkämpfendes Gesetz als der letzten Notwendigkeit seines höchsten Augenblicks“. GA 65, 43 (trad. esp. 51), traducción modificada por mí.

<sup>90</sup> Cfr. GA 4, 54-55 (trad. esp. 61) y GA 39, 255 (trad. esp. 220).

<sup>91</sup> „Das Wesen des Volkes aber ist seine »Stimme«. Diese *Stimme* spricht gerade *nicht* im sogenannten unmittelbaren Erguß des gemeinen, natürlichen, unverbildeten und ungebildeten »Mannes«. Denn dieser so angerufene Zeuge ist bereits sehr *verbildet* und bewegt sich längst nicht mehr in den ursprünglichen Bezügen zum Seienden. Die *Stimme* des Volkes spricht selten und nur in Wenigen, und ob sie *noch* zum Klingen zu bringen ist?“ GA 65, 319 (trad. esp. 259), subrayado en el original, traducción modificada por mí.

La primera frase de este pasaje recuerda de inmediato al poema de Hölderlin titulado “Voz del pueblo”. Según explica Heidegger en la famosa conferencia de 1936 “Hölderlin y la esencia de la poesía” el poeta suabo llamaba “voz del pueblo” a aquel “decir en el que un pueblo recobra la memoria de su pertenencia a lo ente en su totalidad. Pero dicha voz —continúa Heidegger— enmudece a menudo y desfallece en sí misma. Además por sí misma es absolutamente incapaz de decir lo auténtico, de modo que necesita de aquellos que la interpretan”<sup>92</sup>. La voz del pueblo es un decir. Pero es frágil y además no habla en cualquier lugar ni de cualquier manera sino que está fuera de lo común. Por eso lo que diga será extraordinario. Pero por eso mismo también sonará extraño y será difícil de comprender. Requerirá un intérprete. Heidegger menciona la necesidad de un intérprete recogiendo una indicación de Hölderlin contenida en los versos finales de la segunda versión del mencionado poema, que dicen: “...sin duda/ son buenas las leyendas, pues son una memoria/ para lo supremo, pero también es preciso/ uno que interprete lo sagrado”<sup>93</sup>. El intérprete podría entenderse en dos sentidos: por un lado como aquel cuya tarea es hacer asequible lo que era difícil de comprender, pero por otro lado, y de modo más hondo, un intérprete tendrá que hablar la voz del pueblo, es decir, encontrarle palabras para que hable, hacerse cargo de la comprensión que encierra y llevarla a palabra; en suma: hacerla sonar. Además Heidegger dice aquí que el pueblo recupera la memoria de la pertenencia a lo ente cuando oye dicha voz, lo que sugiere que habitualmente un pueblo vive olvidado de dicha pertenencia, y por tanto, como si dijéramos, vive no siendo el pueblo que es.

Por otra parte, El pasaje de las *Beiträge* decía que la voz del pueblo no habla en un testigo “deformado” porque éste no dirige ya hacia lo ente en las referencias. Ese testigo es el “se” impersonal cuyo lenguaje es la habladería donde sólo se transmiten palabras desarraigadas de la experiencia que les dio origen. Se trata de un lenguaje banalizado que ha perdido la referencia originaria al ente porque es olvido del ser. Pero lo principal de este pasaje es que alberga la esperanza de que la voz del pueblo vuelva a sonar, como lo indica el hecho de que se haya subrayado el adverbio “aún”. Aquellos pocos en los que habla son, como ya imaginamos, los poetas, ellos la interpretan en el segundo sentido mencionado: ellos hacen sonar la voz del pueblo. Ahora bien, si esto es

<sup>92</sup> „Die Sagen, in denen ein Volk eingedenk ist seiner Zugehörigkeit zum Seienden im Ganzen. Aber oft verstummt diese Stimme und ermattet in sich selbst. Sie vermag auch überhaupt von sich aus das Eigentliche nicht zu sagen, sondern sie bedarf jener, die sie auslegen“. GA 4, 46 (trad. esp. 51).

<sup>93</sup> „...und wohl/ sind gut die Sagen, denn ein Gedächtniss sind/ dem Höchsten sie, doch auch bedarf es/ eines, die heiligen auszulegen“. GA 4, 46 (trad. esp. 51).

así entonces podemos pensar que dicha voz del pueblo es la poesía misma. Para verlo más de cerca puede leerse de nuevo un pasaje de la *Hölderlin-Vorlesung* ya citado en el capítulo I y donde Heidegger advierte de que no olvidemos lo siguiente:

que la voz del decir debe estar afinada, que el poeta habla desde un temple el cual determina el fundamento y el suelo y que atraviesa templándolo todo el espacio sobre el cual y en el cual el decir poético funda un ser. A ese temple lo llamamos temple anímico fundamental de la poesía<sup>94</sup>.

En este texto hay un juego de palabras difícilmente reproducible en español. En alemán las palabras voz (*Stimme*) y temple (*Stimmung*) están claramente emparentadas, por eso es fácil pasar de la idea de que la esencia de un pueblo es su voz a la de que el decir de dicha voz ha de estar afinado o templado, lo que sugiere que la esencia de un pueblo es su temple anímico. Según veíamos en las *Beiträge*, la voz es la esencia de un pueblo. Ahora se nos dice que el poeta habla desde un temple. Antes, en nuestras explicaciones de la determinación, veíamos que la temporalidad del pueblo que somos está atravesada por un temple y que éste nos expone en el ser. El poeta es el intérprete de la voz del pueblo, pero no porque la haga más asequible, sino porque la interpreta como el músico su melodía: la hace sonar (“habla desde un temple”). En este sentido, el poeta canta la voz del pueblo, es decir, encuentra y a la vez entrega aquella palabra dotada de la suficiente fuerza nominativa en la que se condensa (*dichten*<sup>95</sup>) una comprensión del ser. Pero esa comprensión no es una invención suya, sino que estará acorde con un temple anímico fundamental. Éste, como se dice en el pasaje recién citado, determina nuestro estar-en-el-mundo, lo que significa que marca una pauta de tiempo de acuerdo a la cual podríamos existir. La palabra poética entrega una memoria de la pertenencia a lo ente en totalidad y, como expuse en el capítulo I, es el temple lo que nos “conecta” con dicha totalidad. Pues bien, si el poeta hace sonar la voz del pueblo, entonces el temple desde el que canta habrá de ser el mismo que el que atraviase la determinación (tempo-

<sup>94</sup> „Daß die Stimme des Sagens gestimmt sein muß, daß der Dichter aus einer Stimmung spricht, welche Stimmung den Grund und Boden bestimmt und den Raum durchstimmt, auf dem und in dem das dichterische Sagen ein Sein stiftet. Diese Stimmung nennen wir die Grundstimmung der Dichtung“. GA 39, 79 (trad. esp. 80).

<sup>95</sup> La palabra alemana *dichten*, reúne dos sentidos el de “condensación” y el de “hacer poesía” o “poetizar”. Cfr. la nota 1 de la edición española de las *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* de Heidegger a cargo de Helena Cortés y Arturo Leyte en Heidegger, Martin, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2005, p. 11.

ralidad) de un pueblo y que encierre su pauta de existencia, pues sólo así se entiende que el decir del poeta sea el de la voz del pueblo.

Si lo colocamos todo ordenado tenemos lo siguiente. La esencia de un pueblo es su voz. Mediante el decir de su voz un pueblo recupera la memoria de su pertenencia a lo ente. Pero es el poeta quien hace sonar la voz del pueblo, por tanto el poeta hace sonar la esencia del pueblo. Ahora bien la esencia de un pueblo estaba en la temporalidad como determinación triple de cometido-y-envío, trabajo, y temple, por lo que el poeta dirá entonces esa temporalidad, como mostraré en el capítulo V y VI. En efecto, el poeta habla desde un temple anímico fundamental, y éste determina una apertura, es decir que significa una pauta para un modo de temporalización. Pues bien, para que el poeta haga sonar (hable) la voz del pueblo, el temple desde el que habla habrá de ser el mismo que atraviesa la temporalidad del pueblo. De modo que el poeta habla la voz del pueblo, y por tanto la voz del pueblo es la poesía, cuya esencia como sabemos es fundación.

Nunca hay primero un poeta aislado que da la pauta según su propio arbitrio para que luego el pueblo exista según dicha pauta. El poeta no produce al pueblo. En vez de eso lo que vemos es que no hay poeta sin pueblo ni viceversa, pero recordemos que pueblo no consiste en estar ahí delante, ni se puede determinar geográficamente ni según el cómputo corriente de los años. El poeta nunca existe aislado, él habla desde un temple anímico que no está en su interioridad, sino que atraviesa su *Dasein*. Por eso él, aunque esté solo, siempre está ya con otros. El poeta está reunido con otros por aquella palabra que él hace sonar pero que no es suya sino que es de todos<sup>96</sup>. Esa palabra dice algo fuera de lo común, fuera de la comprensión estándar del ser que se resume en “ser es asistencia constante”. Esa palabra, la voz del pueblo, dice un modo de temporalizar (o sea de existir), y escucharla significará temporalizar de ese modo.

Ahora bien, esa palabra dice un modo de ser que aún no somos, es decir, habla de un plexo de relaciones ontológicas en el que aún no estamos. Por eso Heidegger insiste en que la decisión inserta al pueblo en el acontecer futuro, y en que Hölderlin poetiza a los alemanes futuros<sup>97</sup>. En este sentido cabe entender también que Heidegger en su artículo “Memoria” señale que “el morar poético de los poetas es anterior al morar

---

<sup>96</sup> Cfr. Aspiunza, Jaime, “Lenguaje y finitud. La mirada de Heidegger” en *Revista Philosophica*, 30, 2006, pp. 19-31, 29.

<sup>97</sup> GA 39, 221 (trad. esp. 195).

poético del hombre”<sup>98</sup>. Se trata de la misma anterioridad que veíamos en el capítulo II a propósito de la fuente y el agua. El futuro aludido no consiste en no estar aún presente, no se trata de algo que llegará inevitablemente hagamos lo que hagamos, igual que el año 2015 seguirá al 2014. En vez de eso, el futuro sí depende de lo que hagamos, de hecho no consiste en otra cosa, pues según vimos, tiene la forma de un cometido sugerido por nuestro haber-sido: el tiempo somos nosotros y el futuro es quiénes nosotros seamos. Entendido en estos términos el futuro no es algo que se pueda calcular porque no está ahí delante, sino que en realidad depende de si estamos resueltos a una transformación de la comprensión. Heidegger, apoyándose en versos de Hölderlin, habla del tiempo de los pueblos y de los creadores, y señala que este tiempo nos es oculto porque está al margen del cálculo<sup>99</sup>. Apoyándose en poemas del lírico suabo, Heidegger hace notar que frente a la prisa del tiempo corriente, el tiempo de los pueblos se destaca como cumbres del tiempo sobre las que habitan los poetas<sup>100</sup>. Por ser oculto, es además largo (Heidegger señala expresamente que puede abarcar varias generaciones<sup>101</sup>) y tiene su propia medida, por eso en vez de calcularlo sólo cabe aguardarlo<sup>102</sup>. De ahí que nadie sepa cuándo es el tiempo de los pueblos, y los propios poetas –dice Heidegger siguiendo a Hölderlin– tan sólo saben cuándo no es el tiempo.

Abundando en la reunión de los hombres por la palabra poética puede leerse el siguiente pasaje de la *Hölderlin-Vorlesung*. En él Heidegger interpretando un verso de su poeta preferido que dice “desde que somos un diálogo” tomado de un borrador inconcluso, concluye que la poesía es un diálogo inicial y que ese diálogo es el tiempo mismo. Merece la pena verlo entero pese a su longitud.

Somos un diálogo. ¿Cómo se relacionan mutuamente diálogo y lenguaje? En el diálogo acontece el lenguaje y este acontecer es propiamente su ser. Somos un acontecimiento lingüístico y este acontecer es temporal, pero no sólo en el sentido externo en que el tiempo –que transcurre según un comienzo, duración y término– es en cada caso temporalmente mensurable; sino que el acontecimiento lingüístico es el inicio y fundamento del tiempo propiamente histórico del hombre. Este diálogo no nace en cualquier momento al interior de un transcurso de procesos “históricos”, sino: desde que tal diálogo acontece, *hay* en general y en primer lugar tiempo

<sup>98</sup> „Das dichtende Wohnen der Dichter geht dem dichterischen Wohnen der Menschen voraus“. GA 4, 91 (trad. esp. 101).

<sup>99</sup> GA 39, 50 (trad. esp. 56).

<sup>100</sup> GA 39, 52 (trad. esp. 58).

<sup>101</sup> GA 39, 56 (trad. esp. 61), Heidegger usa aquí la palabra *Ereignis*.

<sup>102</sup> GA 39, 56 (trad. esp. 61).

e historia. Pero este diálogo inicial es la poesía, y “poéticamente habita/ el hombre sobre esta tierra”. Su *Da-sein*, como histórico, tiene en el diálogo de la poesía su fundamento permanente<sup>103</sup>.

La voz del pueblo —o sea, la poesía— es el diálogo desde el que somos. Ella reúne a los hombres porque los vincula o los compromete a un inicio, al inicio que ella funda o inaugura. La poesía funda el ser, proyecta el claro, esto es: abre un modo de comprensión de ser. Ya expuse que la fundación tiene carácter de inicio. Pues bien, quienes viven en esa comprensión están reunidos porque tienen la misma pauta de comprensión del ser. Como toda comprensión está anímicamente templada, quienes habiten según esa comprensión estarán en el mismo temple anímico. El tiempo de los pueblos acontece cuando participamos en el diálogo de la poesía, esto es, cuando nos decidimos a escuchar su palabra no como un decir cualquiera. No hay primero los hombres montados sobre un receptáculo o plataforma que es el tiempo y que ocasionalmente hablen y hagan poemas. En vez de eso, nuestra existencia es propiamente tiempo, pero “nosotros somos un acontecimiento lingüístico”, decía el texto, lo que significa que no hay una diferencia entre lenguaje y tiempo. Ahora bien, tampoco la hay entre poesía y lenguaje<sup>104</sup>, lo que permite concluir que la poesía es el tiempo mismo. Por eso afirma Heidegger que desde que acontece el diálogo inicial (que es la poesía) hay en general tiempo e historia. Es claro que en el pasaje citado se recogen las relaciones fundamentales entre poesía, diálogo, e historia. Pese a ello no realizaré ahora un análisis pormenorizado de las mismas, sino que éstas serán abordadas en los capítulos V y VI. Allí se mostrará que el diálogo de la poesía no es una mera conversación entre varias personas ni un simple intercambio de réplicas sino que se basa, por un lado, en la capacidad del poeta para percibir lo sagrado y prestar oído a lo divino. Pero, por otro lado, para que acontezca la historia a partir de ese diálogo, se requiere por parte del pueblo la recepción y el cuidado (*Bewahrung*) de la palabra poética.

<sup>103</sup> „Wir sind ein Gespräch. Wie stehen Gespräch und Sprache zueinander? Im Gespräch geschieht die Sprache, und dieses Geschehen ist eigentlich ihr Seyn. Wir sind – ein Sprachgeschehnis, und dieses Geschehen ist zeitlich, aber nicht nur in dem äußerlichen Sinne, daß es in der Zeit abläuft, nach Beginn, Dauer und Aufhören jeweils zeitlich meßbar ist, sondern das Sprachgeschehnis ist der Anfang und Grund der eigentlichen geschichtlichen Zeit des Menschen. Diese Gespräch hebt sich irgendwann innerhalb eines Ablaufs »geschichtlicher« Vorgänge an, sondern: seit solches Gespräch geschieht, ist überhaupt erst Zeit und Geschichte. Dieses anfangende Gespräch aber ist die Dichtung, und »dichterisch wohnet/ Der Mensch auf dieser Erde«. Sein Da-sein als geschichtliches hat im Gespräch der Dichtung seinen ständigen Grund“. GA 39, 69-70 (trad. esp. 71), subrayado en el original.

<sup>104</sup> „Dichtung und Sprache sind da nicht zweierlei, sie sind beide dasselbe Grundgefüge des geschichtlichen Seins“. GA 39, 68: “Poesía y lenguaje no son dos cosas diferentes, ambos son el mismo ensamblaje fundamental del ser histórico”. (trad. esp. 70).

## 8. Reacuñar la existencia

Antes de proseguir es conveniente recapitular brevemente lo explicado hasta aquí sobre la noción de pueblo para poder ver cómo se relaciona con otras como fundación, diálogo, o historia. En primer lugar señalé negativamente que pueblo no es algo que esté presente ahí delante y por eso no puede ser determinado geográfica, biológica ni cuantitativamente, no es un objeto, ni puede ser descrito desde la actitud teórica por ninguna ciencia ni doctrina filosófica. Su carácter no es el de un qué sino el de un quién, lo que significa que no tiene una quiddidad sino que es historia. La primera determinación positiva de lo que es un pueblo se obtenía mediante el compromiso con la universidad, lo cual no significaba la adhesión a las políticas universitarias nazis sino que hacía referencia a la esencia de las cosas. Vimos que pueblo era decidirse a co-intervenir, y que esto consistía en cuestionar la comprensión estándar en pro de una discusión de la esencia de las cosas que conllevara una transformación de la comprensión de ser y consiguientemente de nuestro *Dasein*. Por eso una decisión de tal envergadura acuña nuestro *Dasein* y lo inserta en el acontecer futuro. En la decisión hay un inicio. El pueblo ya no comprende el tiempo como una secuencia de “ahoras” homogéneos sino como el poder que le constituye y que es experimentado en su determinación la cual es una trenza de envío-y-cometido, trabajo, y temple anímico. Señalé además que pueblo no ha de entenderse como un concepto en sentido tradicional sino como una indicación formal que demanda la encarnación y realización de la vertiente ejecutante del fenómeno pueblo. El *Dasein* que se comprende como su propia temporalización nunca es un sujeto aislado sino que está siempre ya con otros. Por eso su acontecer es co-acontecer, es decir, el destino de un pueblo. De este modo queda claro que el *Dasein* nunca es un individuo que tenga que llegar a ser pueblo, y que pueblo no es una cualidad que se añada al *Dasein* o que éste haya de adquirir. Cuando el *Dasein* comprende el tiempo de modo auténtico es pueblo porque es entonces cuando está decidido a una transformación de la comprensión de ser. Pero tal transformación y reacuñación de nuestra existencia nos viene encomendada como tarea futura desde nuestro envío o haber-sido, el ocultamiento, que habrá de ser tenido en cuenta en la mencionada crítica de lo estándar y discusión de la esencia de las cosas. Habíamos visto que Heidegger sitúa primero al Estado como ley de esencia de este ser histórico del pueblo. Pero el Estado no se entiende en su acepción corriente sino que nombra la libertad que surge de la temporalidad, o sea la entrega al ser. Finalmente llamábamos la atención sobre el hecho de que en el curso siguiente al



de lógica Heidegger situará a la poesía como fundamento del ser histórico del pueblo. Poeta y pueblo están reunidos en torno a la poesía. La esencia del pueblo es su voz (*Stimme*), mediante la que éste recupera la memoria de su pertenencia a lo ente en su totalidad. Pero esa voz –la esencia del pueblo– la interpreta o hace sonar el poeta, quien canta desde un temple (*Stimmung*). Y su palabra, merced a su fuerza nominativa inicial, condensa la posibilidad de un cambio en nuestra comprensión de ser. La poesía es entendida como un diálogo, un acontecimiento lingüístico que es inicio y fundamento del tiempo genuinamente histórico del ser humano.

Con vistas a un mejor enfoque de este asunto, es preciso dilucidar previamente el significado de los dioses o lo divino cuya importancia en la fundación poética se hizo patente en el capítulo anterior. Las distinciones que se mostrarán en el capítulo que sigue allanan el camino hacia la idea de un diálogo de la poesía y son imprescindibles para entender el percibir originario en que Heidegger cifrará el poetizar.

## CAPÍTULO IV: ACERCA DE LOS DIOS

Ciertamente la expresión “los dioses” no es en la actualidad un mero *flatus vocis*, pero hemos de reconocer no obstante que no sabemos qué significa con seguridad esa palabra. Acaso para nosotros, occidentales europeos del siglo XXI, no sea más que el nombre de una experiencia que ya no podemos tener. Otros hombres en otros tiempos no hubieran tenido ningún problema para decir qué es el dios ni cómo hay que comportarse con él. Pero dado que nuestro mundo es sin dioses, nos cuesta entender por qué razón Heidegger habla con tanta frecuencia de ellos, a qué se refiere, qué significan y qué relación guardan con la tierra y con los hombres. Resulta más difícil aún si consideramos que ni en su obra magna ni en las conferencias de la *Kehre* dice Heidegger nada sobre los dioses. Es conveniente entonces preguntarnos por su significado si queremos alcanzar una comprensión cabal del trabajo de este filósofo con la poesía de Hölderlin. Como primera indicación puede aducirse que el autor de *Ser y tiempo* habla ahora de dioses simplemente porque lo hace su poeta preferido. Con ello queda señalado el hilo conductor que guía el discurrir de Heidegger sobre los dioses: la poesía. Y es que cuando habla de ellos lo hace siempre en el desarrollo de sus comentarios a poemas o versos concretos del poeta suabo.

Es cosa clara que los dioses están implicados en la fundación poética. Cuando abordé la noción de fundación subrayé que el proyecto inicial conlleva una decisión esencial sobre hombres, tierra y dioses. Además, por los vv. 46 y ss. del himno “Como cuando en día de fiesta” —comentados por Heidegger en múltiples ocasiones— sabemos que el poeta, para decir su palabra, ha de recibirla del dios; el poeta espera bajo las tormentas para captar el rayo divino, está entre los dioses y el pueblo, capta la señal del dios y, envuelta en canto, la entrega en el *Dasein* del (su) pueblo. Cabe esperar que si averiguamos de qué se trata cuando hablamos de “los dioses” eso arroje luz sobre las otras nociones y permita mejorar su enfoque y comprensión. En otras palabras, qué significa “los dioses” y qué papel juegan en la poesía y en la fundación. Para explorar este asunto me apoyaré sobre todo en la segunda parte del curso sobre Hölderlin del año 1934, dedicada al himno “El Rin”, y en la famosa conferencia de 1936 “Hölderlin y la esencia de la poesía”. También acudiré al comentario del año 1939 al poema “Como

cuando en día de fiesta” de título homónimo, así como a algunos pasajes de las *Beiträge zur Philosophie*.

Pero antes de empezar indicaré brevemente de qué no se trata. Para un enfoque adecuado de nuestro asunto hemos de abandonar la frecuente idea de que los dioses son una explicación mitológica que el hombre primitivo se proporcionaba para ciertos fenómenos de la naturaleza cuando no había desarrollado el conocimiento científico. Este planteamiento es enormemente moderno y se basa en el privilegio injustificado y unilateral del conocimiento como actividad principal del ser humano a partir de la cual se responde a la pregunta qué es el hombre (la respuesta es archisabida: animal racional). Desde aquí todo comportamiento humano es reconducido, explicado y/o reducido a términos de conocimiento, y así resulta que el hombre tiene dioses tan sólo porque aún no conoce, sobreentendiéndose que cuando conozca ya no los necesitará. Frente a la comprensión del ser humano como animal racional, la interpretación heideggeriana del hombre como *Dasein* y de éste como cuidado debería bastar para prevenirnos de otorgar al conocimiento esa primacía absoluta. El hombre ciertamente puede conocer, pero antes que eso es fáctico, mortal y finito, está arrojado y templado; es proyectante y posible, y se encuentra generalmente caído en la interpretación estándar de lo público. Por tanto “dioses” no es una respuesta primitiva e insuficiente de quien todavía no conoce.

Tampoco nos referimos a nada que tenga que ver con alguna religión determinada, sea o no monoteísta<sup>1</sup>, ya que no se trata de nada trascendente si por tal cosa entendemos aquello que está fuera y más allá del mundo y se opone a lo inmanente entendido a su vez como lo que está dentro del mundo. Y es que, como sabemos, para Heidegger no hay ningún fuera del mundo y la trascendencia del *Dasein* consiste más bien en un traspasamiento que va de lo ente al mundo.

Por último, no debemos figurarnos que los dioses son algo que esté ahí en sí, en alguna forma de existencia autónoma y separada, y que después puedan entrar even-

---

<sup>1</sup> Pöggeler señala que la relación de Heidegger con Hölderlin, Grecia, y los dioses no tiene nada que ver con el Antiguo Testamento. Cfr. Pöggeler, Otto: „Heideggers Weg von Luther zu Hölderlin“, en *Heidegger und die christliche Tradition*, Hamburg, Meiner, 2007, pp. 167-187, p. 184. Por su parte Crownfield señala que el planteamiento de Heidegger va contra el teísmo, el cual identifica a Dios con el ente más alto, causa y fundamento del ser. Cfr. Crownfield, David, “The Last God”, en *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2001, pp. 213-228, 214. En mi opinión el ataque al teísmo es algo tangencial. Más bien se trata, como ha señalado Figal, de una experiencia de la divinidad sin teología y sin tradición identificable. Cfr. Figal, Günter, “Gottesvergessenheit: Über das Zentrum von Heideggers *Beiträgen zur Philosophie*”, *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, vol. 9, 2000, pp. 176-189, 186 y 188.

tualmente en estas o aquellas relaciones con los hombres. Dicho con brevedad: el dios no es ente. Esta observación es importante porque contribuye enormemente al enfoque de la cuestión. Por lo general afrontamos nuestra ignorancia sobre algo mediante la pregunta: “¿qué es esto?”, a lo que respondemos con un enunciado que dice: “esto es tal y tal”. Pero Heidegger no pregunta qué es el dios, ni se propone alcanzar una definición. Es más, según su planteamiento filosófico, dicha pregunta no acierta con el ámbito esencial desde el que podría provenir una respuesta<sup>2</sup>. Ese ámbito, como se explicará en seguida, no es otro que la diferencia. La pregunta “¿qué es?” inquiriere por la *quididad* de un ente, lo que resulta inadecuado porque sobreentiende y/o acepta presupuestos metafísicos clásicos<sup>3</sup>: da por sentado que los dioses son un *quid* que está ahí delante y puede ser definido mediante género y diferencia específica. Por el contrario Heidegger, siguiendo versos de Hölderlin, se limitará, como veremos, a señalar de modo misterioso y evasivo —y pese a todo, preciso— que los dioses son poderes del origen, o interlocutores en el diálogo de la poesía. No lograremos comprender de qué habla Heidegger cuando trata de “los dioses” apoyándonos en la presencia, ni tampoco en lo ente.

Señalado esto, quiero comenzar con dos pasajes de Heidegger en los que indica que no hemos de pensar los dioses aisladamente. El primero está en su prolijo comentario a la estrofa IV de “El Rin” donde advierte lo siguiente: “Los poderes del origen, tierra – tonante (nacimiento – rayo de luz), son los del origen *puro*, y justo por eso son los que menos se aíslan cada vez para sí, lo que se podría opinar si se piensa tierra para sí y dioses para sí”<sup>4</sup>. Con esto queda indicada la necesaria reciprocidad de tierra y dioses y

<sup>2</sup> Heidegger, preguntándose por la esencia del animal y el hombre, dice: „Wir müssen darüber Auskunft geben können (...) was das *Wesen der Tierheit* des Tieres und das *Wesen der Menschheit* des Menschen ausmacht und durch welche Fragen wir überhaupt das Wesen von solchen Seienden treffen“. GA 29/30, 265 “tenemos que poder dar información (...) acerca de qué constituye la esencia de la animalidad del animal y la esencia de la humanidad del hombre, y con qué preguntas acertamos en general con la esencia de tales entes”. (trad. esp. 228), subrayado en el original. Según esto, hay preguntas que aciertan con la esencia de algo y otras que no lo hacen. La pregunta “¿qué es el dios?” sería de las segundas.

<sup>3</sup> Como sabemos Heidegger distingue entre la pregunta conductora de la filosofía occidental (¿qué es el ente?) y la pregunta fundante por la esencia del ser que, a su juicio, no ha sido desarrollada en la historia de la filosofía. De hecho, si Heidegger insiste en que Nietzsche es un pensador metafísico, lo hace sobre todo porque considera que la voluntad de poder es una respuesta a la pregunta metafísica ¿qué es el ente?, y por tanto, en la medida en que la responde, acepta —total o parcialmente— sus supuestos. De estas consideraciones cabe extraer la enseñanza de que no deben aceparse determinadas preguntas si éstas se levantan sobre presupuestos metafísicos o si tergiversan, deforman, obstruyen o nos alejan de la pregunta fundante por la verdad del ser. Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche I* (1936-1939), GA 6.1, Frankfurt am Main, Klostermann, 1996, p. 2 (*Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2004, p. 18).

<sup>4</sup> „Die Mächte des Ursprungs, Erde – Donnerer (Geburt – Lichtstrahl), sind die des *reinen* Ursprung, und gerade deshalb sind sie am wenigsten je für sich zu vereinzeln, was man meinen könnte, wenn man Erde für sich und Götter für sich denkt“. GA 39, 243 (trad. esp. 212), subrayado en el original, traducción modificada por mí.

se dice además que el dios es uno de los poderes del origen, lo cual será explicado en su momento. Por ahora basta con apuntar que los dioses nunca se aíslan de la tierra, y que por tanto no deben pensarse por separado. El segundo texto se encuentra en la conferencia del '36 donde se dice que la presencia de los dioses es un fenómeno simultáneo a la aparición de un mundo. Ambos fenómenos –según explica Heidegger– son el acontecimiento mismo del lenguaje<sup>5</sup>. Siguiendo estas dos indicaciones queda claro entonces que “dioses” nunca puede pensarse al margen de tierra, hombres, mundo y lenguaje. Además, a propósito de la noción de pueblo, vimos que el lenguaje es diálogo y que desde que éste acontece hay historia<sup>6</sup>. Pues bien, nombrar al dios y llevar a palabra el mundo es –según la conferencia del '36– aquello en lo que consiste ese diálogo que somos. Pero nombrar al dios sólo puede hacerse como respuesta a una previa interpelación de éste, y aquí añade Heidegger: “Dicha respuesta nace siempre de la responsabilidad de un destino”<sup>7</sup>. Esta frase encierra una parte importante de lo necesario para entender a los dioses y su papel en la poesía. Y es que la responsabilidad implica la finitud y sólo desde ésta pueden entenderse los dioses<sup>8</sup>, como se irá mostrando. Además el lenguaje de los dioses –sostiene Heidegger apoyado en un verso de Hölderlin– consiste siempre en señales, y quien las capta (y al hacerlo responde a ellas) es el poeta.

Importa insistir en que nada de esto ha de comprenderse secuencialmente: esto no es una serie de episodios donde primero hablen los dioses y luego respondan los hombres. Una interpretación de este tipo presupone la idea de un tiempo lineal homogéneo e indefinido dentro del cual ocurren los hechos. Por el contrario lo que se pretende decir es que dioses y hombres, mundo y tierra, y lenguaje como diálogo, constituyen un único fenómeno. En palabras de Heidegger: “(...) no son una consecuencia del lenguaje, sino que son uno con él y simultáneos”<sup>9</sup>. El esfuerzo de este capítulo está centrado en los dioses y deja para más adelante una explicación detallada de las nociones de diálogo e historia.

Con todo lo dicho, a pesar de haber reconocido que no hemos de pensar los dioses por separado, sino por referencia a un amplio conjunto de nociones (tierra, hombres,

---

<sup>5</sup> GA 4, 40 (trad. esp. 44).

<sup>6</sup> GA 39, 69-70 (trad. esp. 71).

<sup>7</sup> „Diese Antwort entspringt jeweils aus der Verantwortung eines Schicksals“. GA 4, 40 (trad. esp. 45).

<sup>8</sup> Cfr. Dastur, Françoise, *La mort: essai sur la finitude*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 112-113. (*La muerte: ensayo sobre la finitud*, Barcelona, Herder, 2008, p. 134-135) Dastur vincula acertadamente facticidad con finitud y responsabilidad.

<sup>9</sup> „(...) Sind nicht eine Folge des Geschehnisses der Sprache, sondern sie sind damit gleichzeitig“. GA 4, 40 (trad. esp. 44).

mundo y lenguaje), seguimos sin orientación precisa. Como he dicho, el discurso sobre los dioses está enmarcado y propiciado por la palabra de Hölderlin. En su lectura del himno “El Rin”, el propio Heidegger destaca como clave del poema el verso 135 que dice: “Semidioses pienso yo ahora” y desarrolla una interpretación según la cual este verso quiere decir que el pensar poético está allí donde se fundan los límites<sup>10</sup>. En efecto, los semidioses no pueden ser pensados como el producto resultante de una mezcla de dos cosas conocidas: los dioses y los hombres. Más bien al contrario, precisamente porque no sabemos qué son los dioses y tampoco qué es el hombre, los semidioses no pueden ser entendidos como un compuesto. Por eso al pensar semidioses lo que ocurre más bien es que se vuelven acuciantes las preguntas por la esencia del hombre y por la del dios. De ahí que Heidegger asegure que con los semidioses no se piensa una composición sino una diferenciación (*Unterscheidung*). En este sentido leemos lo siguiente:

Pensar los semidioses es el preguntar decisivo, la inaugurante ruptura previa que va más allá de los hombres, pero tal orientación es orientación sólo hacia los dioses, y ellos mismos no son inmediatamente alcanzados. El pensar los semidioses y su esencia antes que nada golpea la brecha para acceder al ámbito del preguntar, al interior del cual puede ser preguntada una pregunta suficientemente desarrollada por la esencia del hombre y de los dioses. Preguntar por los semidioses es el preguntar decisivo, en el más estricto sentido de la palabra, porque recién en él la diferenciación de dioses y hombres deviene pregunta, y el pensar en la diferencia como tal se consolida (diferenciación = que funda límites)<sup>11</sup>.

Pensar semidioses es entonces pensar aquello que funda límites, es pensar la diferencia. Sólo desde los semidioses así entendidos puede preguntarse por los dioses. Ahora bien, esto está claramente emparentado con lo que en otros términos llamaríamos la finitud del *Dasein*. En efecto, finito es lo contrario de absoluto, y éste último significa aquello donde las diferencias son olvidadas o borradas, donde se vuelven irreconocibles o irrelevantes porque no son más que estaciones de paso en el despliegue imparable y completo de todo lo que hay, el cual tiene la forma del autoconocimiento absoluto del

<sup>10</sup> GA 39, 166-167 (trad. esp. 154).

<sup>11</sup> „Halbgötter denken ist das entscheidende Fragen, der eröffnende Vorbruch in die Richtung über den Menschen hinaus, welche Richtung aber nur Richtung bleibt auf die Götter und sie selbst nicht unmittelbar erreicht. Das Denken der Halbgötter und ihres Wesens schlägt allererst die Bresche für den Zugang in den Fragenbezirk, innerhalb dessen nach dem Wesen des Menschen und der Götter eine zureichend entwickelte Frage gefragt werden kann. Nach den Halbgöttern fragen ist das entscheidende Fragen im strengsten Sinne des Wortes, weil in ihm erst die Unterscheidung von Menschen und Göttern zur Frage wird und das Denken im Unterschied als einem solchen erst Fuß faßt (Unterscheidung = Grenze stiftend)“. GA 39, 166-167 (trad. esp. 154).

espíritu. En otras palabras: absoluto implica que toda diferencia será sintetizada (*aufgehoben*), esto es: mantenida pero a la vez superada<sup>12</sup>. Esto significa que la diferencia es un límite pero que en realidad carece de todo poder delimitador. Dicho brevemente: para lo absoluto sí que hay diferencias, pero éstas no son irrebasables sino que serán rebasadas. Frente a esto la finitud radica en la relevancia de la diferencia, o mejor dicho en el reconocimiento de la diferencia como aquello no visible, como fenómeno que se oculta pero que está vigente en lo diferenciado. Con la diferencia se piensa aquello que permite que aparezca todo lo demás. No es por tanto un ejercicio distinto de pensar el ocultamiento, el misterio, o el origen. Y es que la cuestión del origen sólo se le puede plantear a un ser finito, ya que para un ser absoluto dicha pregunta carece de sentido porque él es su propio origen. Heidegger afirma que cuando Hölderlin vio que los dioses desaparecían debido a la comprensión absoluta propia del idealismo el poeta fue a por la llave<sup>13</sup>. Esta llave no es sino el temple anímico fundamental desde el que brota la poesía de Hölderlin: el duelo sagrado por los dioses huidos y la opresión por los venideros.

Que el pensamiento de la diferencia está relacionado con la finitud se comprende mejor si recordamos que los dioses son llamados inmortales mientras que los hombres son mortales<sup>14</sup>, bien entendido que la muerte no es una propiedad cualquiera de los seres vivos, sino el constitutivo de la finitud humana. Así además lo recoge Hölderlin en el verso 175 de “El Rin” que dice: “Pero su propia inmortalidad/ les basta a los dioses”. Como veremos, Heidegger esclarecerá la relación entre hombres y dioses a partir de este verso. Pero dado que dicho “entre” sólo es pensable desde los semidioses como aquello que funda límites, puede adelantarse tentativamente que acaso la muerte sea ese límite pensado con los semidioses, pues ella distingue al hombre del dios. La muerte, ya lo sabemos desde *Ser y tiempo*, es la posibilidad más propia del hombre, hasta tal punto que constituye su ser. Si lo constitutivo del hombre es su mortalidad, eso nos hace pensar que todo aquello que hay en el mundo que no es hombre bien puede llamarse inmortal, lo que a la luz del mencionado verso de Hölderlin significará tanto como divino. En tal caso, divino será entonces todo aquello que no se muere.

Además, si los dioses han de pensarse desde una diferencia (desde aquello que funda límites), entonces podemos decir que ser divino es ser algo, en efecto, es estar en

---

<sup>12</sup> Cfr. Leyte, Arturo, *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005, p. 187 y 278.

<sup>13</sup> GA 39, 220 (trad. esp. 194).

<sup>14</sup> Cfr. Dastur, Françoise, *La mort: essai sur la finitude*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 17-18. (*La muerte*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 23-24).

un lado de la diferencia, es estar diferenciado. Lo divino no funda límites, no es la diferencia, sino que es posterior a ella: los dioses no son lo más antiguo. Ahora bien, también surge de ahí la pregunta de si el hombre es diferenciado o es la diferencia. Confío una respuesta suficiente al ulterior desarrollo de estas páginas. Antes me apresuro a señalar que la naturaleza por su parte no es divina a pesar de que ella ciertamente no se muera; ella no es divina, sino más aún: sagrada. Es –como explicará Heidegger de la mano de Hölderlin– más antigua que los dioses y que los tiempos.

Con lo dicho hasta aquí se abren tres vertientes que conviene aclarar para acercarnos cabalmente a la noción de los dioses. En primer lugar debemos atender a la relación de los dioses con los semidioses. Ello permitirá preparar el terreno para tratar más detalladamente (en los capítulos siguientes) en qué consiste la responsabilidad de un destino como respuesta (poética) que da el hombre a la interpelación del dios, y merced a la cual entra en el diálogo<sup>15</sup>. En segundo lugar ha de exponerse la diferencia entre mortales/inmortales para mostrar cómo los dioses necesitan o usan (*brauchen*) a los seres humanos. Por último hay que atender a la diferencia divino/sagrado tal como es desplegada por Heidegger en su comentario al poema “Como cuando en día de fiesta”<sup>16</sup>, lo que además nos permitirá deshacer un posible malentendido –al que da pie el propio texto de Heidegger<sup>17</sup>– en torno a la noción de tierra como una diosa. Después de haber explorado estos pares de conceptos habremos ganado una preparación adecuada para volver sobre los dioses entendidos como uno de los poderes del origen, tal como decía la frase citada al principio.

### 1. Semidiós como destino

Con los semidioses se piensa aquello que funda límites y, según hemos indicado, esto corresponde a la finitud humana. El *Dasein* no es finito porque algo externo lo limite o constriña, sino que su finitud es interna y constitutiva de su propia estructura, delimitada por la condición de arrojado y por la muerte. Si el dios hay que pensarlo desde la finitud del *Dasein*, entonces puede intuirse que la posibilidad de que haya o no dioses estará relacionada con la comprensión de dicha finitud y con su reconocimiento u olvi-

<sup>15</sup> Se irá aclarando en los capítulos V y VI que cuando doy respuesta a la señal del dios nombrándolo soy responsable de un destino (el de mi *Dasein*), el *Dasein* histórico-destinal tiene su inicio en esa respuesta que es nombrar al dios, respuesta que es el canto.

<sup>16</sup> GA 4, 59 (trad. esp. 66).

<sup>17</sup> Heidegger dice que la tierra es una diosa en GA 39, 280 (trad. esp. 238) y que la tierra es el ocultamiento en GA 39, 242 (trad. esp. 211), lo que podría sugerir que ocultamiento y dioses son lo mismo, lo cual, como veremos es incorrecto.



do. De esta forma, el ser humano no es finito porque existan los dioses, sino al contrario: hay (o puede haber) dioses en la medida en que el *Dasein* se comprenda como finito.

Ahora bien, la palabra que Hölderlin usa para finitud es destino. Según la lectura que hace Heidegger de “El Rin”, destino (*Schicksaal*) es el ser de los semidioses<sup>18</sup>, con destino pensamos por tanto la esencia de aquello que funda límites: la diferencia. Lo primero que hace nuestro filósofo es rechazar la comprensión corriente de destino como una fatalidad ciega que se cernirá sobre nosotros implacablemente. Y es que si destino significara un futuro férreamente escrito y programado de antemano entonces el *Dasein* difícilmente podría ser un ser-posible; si el destino fuese incontestable, el ser humano tampoco podría ser responsable. En vez de eso, Heidegger dice:

Con el destino es pensado el ser de los semidioses: un ser sobrehumano y a la vez subdivino, de modo que precisamente el ser-hombre y el ser-dios corresponden cada uno a su modo a este ser como destino (...) Sólo cuando el ser, en el sentido de destino, nos interpela, es posible también una correspondencia a la medida del ser, ya sea para el hombre, ya sea para los dioses (la co-respondencia en el “diálogo”)<sup>19</sup>.

Esta correspondencia aludida se refiere a la respuesta a la previa interpelación del ser, esa que nace “de la responsabilidad de un destino”. El diálogo aquí mencionado es la poesía, que es también el diálogo desde el que –siguiendo aquel verso de Hölderlin– nosotros mismos somos y desde el cual hay historia. Pero dejando la noción de diálogo para el capítulo siguiente atendamos ahora al término destino. Después de rechazar la idea de que el destino esté escrito y sea inexorable, Heidegger, durante aproximadamente tres páginas<sup>20</sup> apela a numerosas nociones de claro sabor analítico-existencial, como las de muerte, ser-en-el-mundo, ser-con-otros, historia, condición de arrojado, proyecto, y ser cada vez mío. Desde ellas desarrollará su peculiar interpretación del destino.

---

<sup>18</sup> GA 39, 173 (trad. esp. 158).

<sup>19</sup> Gedacht ist mit Schicksal das Seyn der Halbgötter – ein übermenschliches und zugleich untergöttliches Seyn, so zwar, daß gerade das Menschsein und das Gottsein je in ihrer Weise diesem Seyn als Schicksal entsprechen (...) Erst wenn das Seyn im Sinne von Schicksal uns anspricht, ist auch eine seinsmäßige Entsprechung, sei es zu den Göttern, möglich (die Ent-sprechung im »Gespräch«). GA 39, 174 (trad. esp. 159).

<sup>20</sup> Cfr. GA 39, 173-176 (trad. esp. 159-161).

Siguiendo su lacónica explicación<sup>21</sup>, el ser se muestra como destino cuando es padecido, lo cual conduce a la idea de que el semidiós es destino porque padece el ser. Con esto lo que se quiere decir es que hay destino cuando asumimos el ser como algo sobrevenido, como algo a lo que estamos arrojados pero que además nos involucra, como algo en lo que nos va nuestro ser. A la piedra o al animal su ser no les involucra. Nosotros, al igual que estos otros entes, no nos hemos dado el ser; pero aunque no podamos explicar su causa, sin embargo respondemos de él; es decir nuestro ser, a diferencia del de esos otros entes, nos está confiado y por ello nos involucra. Habitualmente eludimos esta nuestra *Geworfenheit*, y con ella eludimos ese “tener-que-ser” al que estamos entregados (*überantwortet*), pero de este modo nos volvemos irresponsables, lo que ahora significa incapaces de responder (*verantworten*) a la interpelación del ser como destino<sup>22</sup>. Frente a esto, ese ser sobrehumano y subdivino, el semidiós, al asumir el ser como sobrevenido, lo experimenta como destino (lo padece), y con ello se capacita para responder. Dejemos aquí simplemente apuntado que con todo ello parece que el semidiós encarna ahora el prototipo de existencia auténtica. Pero ya expuse en el capítulo anterior y se mostrará más adelante (capítulo VI) que la resolución no sólo le está exigida al poeta, sino también al pueblo en tanto que cuidador de una obra de arte.

En línea con lo ya dicho Heidegger señala lo siguiente: “nuestro ser no es sólo *condición de arrojado*, es simultáneamente *proyecto*, en el que, de una u otra manera, se inaugura, como envío y misión, la trayectoria del ser-arrojado, o se clausura y desfigura”<sup>23</sup>. Si leemos despacio, creo que aquí se dice lo siguiente: primero, nuestro ser es simultáneamente *Geworfenheit* y *Entwurf*, como ya sabemos desde *Ser y tiempo*; segundo, en esa simultaneidad consiste nuestra trayectoria (*Wurfbahn*); tercero, esta trayectoria tiene dos posibilidades: o bien abrirse como envío y cometido (*Sendung und Auftrag*), o bien clausurarse y desfigurarse. Es evidente que cuando no asumimos nuestra condición de arrojado –situación en la que estamos habitualmente– malogramos aquella simultaneidad y con ello nuestra trayectoria queda desfigurada y hasta podría en el peor de los casos quedar cerrada. Por el contrario asumir el ser como sobrevenido y como aquello a lo que estamos entregados, o sea padecerlo, abre esa trayectoria y lo hace

<sup>21</sup> Cfr. GA 39, 175-176 (trad. esp. 160-161).

<sup>22</sup> „Aber so oder so müssen wir das Sein, dem wir überantwortet sind, verantworten“. GA 39, 175. “Pero, de una u otra manera, debemos responder al ser, al cual estamos entregados”. (trad. esp. 160).

<sup>23</sup> „Unser Sein ist nicht nur *Geworfenheit*, es ist zugleich *Entwurf*, in dem sich so oder so die Wurfbahn der *Geworfenheit* als *Sendung und Auftrag* eröffnet oder verschließt und sich verunstaltet“. GA 39, 175 (trad. esp. 160-161), subrayado en el original.

“como envío y misión”. Por eso Heidegger dice poco después que “el padecer nos envía al encuentro de nuestra determinación”<sup>24</sup>, término que como sabemos por el curso de lógica del ’34 se refiere a la temporalidad auténtica entendida como trabazón de *Sendung*, *Auftrag*, *Arbeit* y *Stimmung*. Cuando asumimos nuestra condición de arrojado, cuando padecemos el ser, cuando entendemos éste como destino (*Schicksal*), entonces ese padecer nos envía al encuentro de (*entgegen-schickt*) nuestro auténtico ser que no es sino el tiempo, es decir, ocurre que se abre nuestra trayectoria como tiempo auténtico, como envío y misión. Si se dice que el semidiós es más que un hombre —el texto citado arriba decía en efecto que era un ser sobrehumano— es sólo porque no huye ante su *Geworfenheit*, sino que asumiendo su condición de arrojado hace más que lo que habitualmente hacen los hombres.

Decía antes que finitud es un nombre heideggeriano para lo que Hölderlin llama destino. Recordemos, para verlo mejor, que los análisis de *Ser y tiempo* mostraban que la estructura del cuidado conlleva con igual originariedad muerte y culpa<sup>25</sup>, y que en eso consiste su finitud. Bajo dichas nociones —cuya explicación excede nuestros actuales propósitos<sup>26</sup>— es fácil ver los éxtasis del futuro y el pasado, los cuales están emparentados con las estructuras de la comprensión y el temple anímico, o sea el proyecto y la condición de arrojado, que a su vez corresponden respectivamente con *Auftrag* y *Sendung*. Tanto finitud como destino son por tanto nombres para la temporalidad originaria del *Dasein*. Y es que si con semidioses se piensa la diferencia, pero el destino es el ser de los semidioses, entonces el destino es el ser de la diferencia, lo que significa que la diferencia acontece como destino o, lo que es lo mismo y se mostrará en los capítulos siguientes, que: la poesía (el semidiós, la diferencia) funda y es historia (el destino, la temporalidad).

No sería del todo exacto concluir de aquí que Heidegger esté haciendo una lectura ontológico-fundamental del poema “El Rin”. Ciertamente el autor de *Ser y tiempo* pone en juego los elementos ganados en la analítica existencial, que considera correctos, pero que ya no están al servicio de una aclaración del sentido del ser con fines arquitectónicos. Además Heidegger ya no considera suficiente el marco de aquella ontología

---

<sup>24</sup> „(...) daß es [das Leiden] uns unserer Bestimmung entgegenschickt“ GA 39, 176 (trad. esp. 161).

<sup>25</sup> GA 2, 306 (trad. esp. 325).

<sup>26</sup> Una explicación amplia y clara de muerte y culpa puede verse en el cap IV de mi DEA titulado *Metafísica del ser en Heidegger*.

fundamental<sup>27</sup>, en consonancia con lo cual está el hecho de que las nociones de fundamento y verdad se han problematizado (como se explicó en los capítulos I y II) mostrándose respectivamente como abismo y ocultamiento en sendas conferencias de la *Kehre* (“De la esencia del fundamento” y “De la esencia de la verdad”). El ocultamiento, y no la aperturidad del *Dasein*, es ahora la esencia de la verdad, pero ésta no puede ser alcanzada enunciativamente ni de modo indicativo formal. No debemos olvidar que se acude a la poesía porque ésta dice el misterio, del cual nada se sabía en la obra magna. Por tanto, más que de una ontologización del himno “El Rin” quizá podría hablarse de una “hölderlinización” de Heidegger en la medida en que se apropia del lenguaje del poeta para pensar y decir no la apertura del *Dasein*, sino aquel ocultamiento previo y más originario.

En apoyo de que “destino” sea un nombre para el tiempo, además de lo dicho, puede aducirse que Heidegger señala que la palabra “destinal” (*Schicklich*), frecuentemente empleada por Hölderlin, entraña “un nexo interno con la renovación y transformación del ser humano, en el sentido de ser más allá de lo cotidiano habitual”<sup>28</sup>. Y es que, como ya vimos a propósito de la noción de pueblo, en el curso de lógica del ’34 Heidegger insiste en una “transformación de todo nuestro ser en su relación con el poder del tiempo”<sup>29</sup>, palabras éstas que por cierto dan título al parágrafo 22, el cual se substitula “la responsabilidad” (*Verantwortung*). Pues bien, si “destinal” es la palabra de Hölderlin que según Heidegger alude a una transformación, y si ésta consiste según el friburgués en que comprendamos nuestro *Dasein* como temporalidad originaria, entonces cabe entender “destino” como nombre para esta última merced a dicha transformación. Ésta tiene que ver con nuestra esencia, pues ciertamente se trata de comprendernos como tiempo y no como sujeto ni animal racional. Destino, tiempo, son –igual que finitud– nombres para nuestra esencia.

Pero aún hay una cosa más. La palabra alemana “*schicklich*”, que traducimos por “destinal” para que se vea su raíz común con destino (*Schicksal*), significa además “conveniente”. El empleo que según Heidegger hace Hölderlin de lo conveniente no

<sup>27</sup> Cfr. GA 29/30, 521-522 (trad. esp. 424-425) Donde Heidegger rechaza cualquier planteamiento ontológico en busca de una manera de pensamiento más libre y menos académica. En el mismo sentido Steinmann ha señalado la insuficiencia del marco ontológico fundamental de *Ser y tiempo* donde, según argumenta, se tratan cuestiones no metafísicas de modo todavía metafísico. Cfr. Steinmann, Michael, “Höhere Mehrdeutigkeit”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 63, n. 1, 2009, pp. 33-54.

<sup>28</sup> „Einen inneren Bezug gerade zur Erneuerung und Wandlung des menschlichen Seins im Sinne des Hinausseins über das nur gewohnte Alltägliche“. GA 39, 176 (trad. esp. 161).

<sup>29</sup> „einer Umwandlung unseres ganzen Seins in seinem Verhältnis zur Macht der Zeit“. GA 38, 120.

tiene que ver con la interpretación estándar, es decir no se refiere a lo apropiado, decoroso, oportuno, provechoso, decente o conforme a cada situación. Si fuera eso no podría aludir a una transformación. Más bien se trata de lo conveniente a nuestra esencia. El adjetivo *schicklich* reúne en alemán ambos significados, tanto destino como lo conveniente, lo que permite entender mejor que lo destinal indique una transformación del ser humano y que ésta haya de ser conveniente a su esencia, la cual no es *animal rationale*, ni *ens creatum*, ni *res cogitans*, sino finitud (muerte y culpa), destino, tiempo, historia, lenguaje... poesía.

Ahora bien, si nuestra esencia es finitud, y esto es un nombre para destino, pero éste a su vez nombra la esencia del semidiós (recordemos: diferencia que funda límites), entonces el semidiós y el hombre compartirían esencia. Pero ¿es el hombre la diferencia que funda límites o sólo uno de los lados, un diferenciado? A mi juicio el hombre no es la diferencia, más bien está surcado por ella, arrojado a ella, la padece, y puede percatarse y asumir o no esta condición. Si lo hace, su esencia será poética por ser destinal y finita. Lo que se piensa con semidioses es la esencia poética del hombre, pero ya no como animal racional o como sujeto, sino como *Da-sein*<sup>30</sup>. La esencia poética del hombre piensa a éste desde la diferencia. Con este cambio en la comprensión de su esencia (transformación, reacuñación) se recuperaría la posibilidad de que haya dioses, que acaso no sea más que la posibilidad de poder morir, es decir, la posibilidad de que el tiempo sea finito y nosotros en vez de simplemente desaparecer como ocurre en el tiempo lineal sucesivo e infinito propio de la comprensión moderna, muramos, que la muerte sea la posibilidad que nos constituye. Los dioses no se piensan aisladamente, sino desde el semidiós, que es diferencia, destino, tiempo, finitud, “entre”, límite. Cuando se dice que el dios ha huido lo que se está diciendo no es que esté ausente en el sentido de no estar presente ahí delante, sino algo más grave: que el dios ya no tiene lugar, que no tiene sitio, que cuando la finitud ha sido liquidada por lo absoluto aquel “entre” desde el que podría haber dioses ha volado por los aires.

Ahora bien el poeta no piensa el tiempo fuera de él, su decir no puede ser contemplativo ni exterior. Por eso Heidegger subraya que pensar semidioses, o sea percibir

---

<sup>30</sup> Sallis observa acertadamente que el hombre no es *Da-sein*. A su juicio los poetas han de lograr que el *Da-sein* sea posible para el hombre, se trataría de capacitar al hombre no para que sea un ente, sino para que deje abierto un claro en el que el ente pueda venir a la presencia. Entonces sería posible para el hombre ser el Ahí como el fundamento necesitado por la esencia del ser. Cfr. Sallis, John, “Grounders of the Abyss”, en *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2001, pp. 181-197, 190.

un destino, es co-padecer (*mit-leiden*)<sup>31</sup>. Asumo mi condición de arrojado estando arrojado. Destino es padecer el ser, pero destino sólo puede experimentarse co-padeciendo el ser (co-asumiéndolo como algo sobrevenido). A este padecer le pertenece aquel temple fundamental que atraviesa el himno “Germania” y que Heidegger interpreta como sagrada opresión que es doliente por los dioses huidos y que está dispuesta hacia los venideros<sup>32</sup>. Sólo quien piensa semidioses –esto es, quien pregunta por la diferencia entre hombre y dios, y, por tanto, por la esencia de ambos– puede relacionarse con los dioses, sufrir por los huidos o esperar a los venideros. Pero en los tiempos de penuria esa relación consistirá, según Heidegger, únicamente en salvaguardar su divinidad<sup>33</sup>. Padecer el ser es el temple del que piensa semidioses pues sólo desde ahí puede asumirse la condición de arrojado y experimentarse con ello un destino. Pero con destino se piensa la diferencia como aquello que funda (*stift*) límites, es decir aquello desde donde se inaugura el todo del ente. Así lo señala Heidegger: “el temple determina propiamente al poeta a avanzar en la tarea de *pensar el ser de los semidioses, el medio del ser* desde el cual ha de ser nuevamente inaugurado la totalidad de lo ente –dioses, hombres, tierra”<sup>34</sup>.

El ser de los semidioses, la diferencia, el destino, que según hemos visto es un nombre de la temporalidad, es ahora llamado “medio del ser” (*Mitte des Seins*). Pero ese medio no se puede localizar entre lo ente, se trata más bien de un medio mediador (*vermittelnde Mitte*) entre dioses y hombres<sup>35</sup>. Estamos aquí realmente cerca del pensamiento que casi un lustro después alumbra Heidegger en aquel pasaje ya comentado de “Como cuando en día de fiesta” sobre la mediatez de lo mediado<sup>36</sup>. Como vimos en el capítulo II, la expresión “algo mediado” (*ein Vermitteltes*) se refiere a lo real, que es siempre mediado gracias a una mediatez que no es ella misma real ni mediada sino que otorga por adelantado el espacio a todo lo real. Aclarábamos con ello el carácter no mediado del inicio. Pues bien, recordando esto podemos decir que el medio del ser (el destino) del que se habla en la *Hölderlin-Vorlesung*, dado que es un medio mediador, él no está a

<sup>31</sup> GA 39, 182-183 (trad. esp. 165-166).

<sup>32</sup> „Diese Trauer, so zeigt sich jetzt erst deutlicher, ist nicht mehr ein Gefühl unter anderen, sondern ist dem Leiden des Seyns zugehörig“. GA 39, 182, “Recién ahora se muestra claramente que este duelo ya no es un sentimiento entre otros, sino que es el temple fundamental perteneciente al padecer del ser” (trad. esp. 166).

<sup>33</sup> Cfr. GA 39, 95 (trad. esp. 92).

<sup>34</sup> „Sie [die Grundstimmung] bestimmt den Dichter eigens, vorzurücken in die Aufgabe, die Mitte des Seins, aus der sich das Ganze des Seiende – Götter, Menschen, Erde – neu eröffnen soll, das Seyn der Halbgötter, zu denken“. GA 39, 183, (trad. esp. 167), el subrayado es mío.

<sup>35</sup> GA 39, 194 (trad. esp. 175).

<sup>36</sup> GA 4, 61 (trad. esp. 68).

su vez mediado, lo que significa que tiene carácter de inicio, y por tanto, que pensar semidioses es tanto como pensar fundación. Por eso dice Heidegger que desde ese medio se alcanza el ser de todo lo que hay, ya sea dioses, hombres, tierra. Si semidioses es medio mediador e inicio, pero también fundación, entonces pensar semidioses es tanto como pensar la esencia de la poesía, únicamente desde la cual puede comprenderse al dios, o haber alguna relación con lo divino. De ahí que Heidegger no hable sobre los dioses partiendo de alguna teología, sino que todo su discurso se enmarca y conduce mediante versos.

Nuestro estudio de la noción de fundación mostraba que fundar era proyectar y que el ser fundado por los poetas abarcaba dioses tierra y hombres<sup>37</sup>. Ello no debe inducirnos a ver un choque entre padecer el ser y fundarlo. Al respecto Heidegger nos dice que: “en tanto lo primero y lo que da la medida reside en la fundación, tal padecer, necesariamente siempre es un pre-padecer”<sup>38</sup>. Puesto que fundar es proyectar y padecer es asumir la condición de arrojado, debemos entender que del mismo modo que todo proyecto es siempre arrojado, la fundación será siempre padeciente. Esto significa que el poeta –como decía antes– no funda desde fuera, ni es inmune a lo fundado, sino que la fundación que acontece en su palabra también le afecta<sup>39</sup>. En este sentido Heidegger dirá poco después de la frase recién citada que pensar en los semidioses no es un acto de la razón, “sino la padeciente comprensión previa del ser que es experimentada como destino de los semidioses”<sup>40</sup>. Esta comprensión previa (*Vorausverstehen*) nada tiene que ver con la pre-comprensión de *Ser y tiempo* que aludía a una comprensión cotidiana o de término medio, la cual consistía en tener alguna noción de ser aunque fuese pre-conceptual vaga e imprecisa. La pre-comprensión está generalmente caída y por tanto no asume su condición de arrojado ni padece el ser. En otras palabras, no reconoce su esencial finitud, y está de espaldas a la temporalidad auténtica. Por el contrario, lo que aquí se nos indica mediante el prefijo *voraus-* es un comprender tan amplio y originario, tan previo, que va siempre por adelantado, que funda límites. Desde aquí se entiende también que Heidegger diga que la pregunta por la esencia del destino es una pregunta

<sup>37</sup> Cfr. Capítulo II de esta tesis y GA 39, 215 (trad. esp. 190).

<sup>38</sup> „Sofern aber in der Stiftung das Erstmalige und Maßgebende liegt, ist solches Leiden notwendig immer ein Vor-leiden“. GA 39, 184 (trad. esp. 167).

<sup>39</sup> En el capítulo VI mostraré que si la historia experimenta un impulso cuando acontece el arte, eso ocurre sólo mediante el cuidado del poema. No obstante, cabe pensar que el poeta también experimentaría dicho impulso, no sólo porque él es su primer lector-cuidador, sino porque como fundador él es un adelantado a su tiempo.

<sup>40</sup> „sondern ist das leidende Vorausverstehen des Seyns, das als Schicksal der Halbgötter erfahren wird“. GA 39, 185 (trad. esp. 168).

por la esencia del origen<sup>41</sup> puesto que los semidioses son medio mediador, y que el origen sea una determinación esencial del ser como destino<sup>42</sup>.

Con lo expuesto hasta aquí ha quedado claro que el ámbito desde el cual han de ser abordados los dioses viene dado por el semidiós, o sea: por la diferencia como aquello que funda límites. El dios hay que pensarlo desde la esencia de la poesía. Además hemos visto que el reconocimiento de la finitud humana juega un papel clave en todo el asunto. En efecto, los dioses no se piensan aisladamente sino por referencia a la tierra y los hombres. Tan es así que los dioses no existen sin los humanos, los necesitan y usan. En este sentido dice Heidegger que “*los dioses siempre son dioses del pueblo*; en ellos se desvela y se cumple la verdad histórica del pueblo”<sup>43</sup>. Esta observación nos brinda la oportunidad de acercarnos al rasgo principal de lo divino y que los diferencia de lo humano: su inmortalidad.

## 2. Los inmortales

Las reflexiones de Heidegger en torno a este punto se desarrollan a partir del comentario a la estrofa VIII del himno “El Rin”, y se centran particularmente en los versos 106: “su inmortalidad les basta a los celestes”, y 110: “los más bienaventurados nada sienten por sí mismos”; sus consideraciones se apoyan además en la comparación de la versión definitiva del poema con un borrador previo de Hölderlin<sup>44</sup>. Para Heidegger en dicha estrofa se trata de la relación entre hombres y dioses de modo que en ella se hace visible la necesidad de su diferenciación, o sea de que haya semidioses. Acerca del verso 106 comenta: “al nombrar la inmortalidad como lo más-que-suficiente, este ser [el de los dioses] es totalmente puesto dentro de sí y devuelto a sí, oculto, y en este ocultamiento y encierro se ilumina la en sí esencial no menesterosidad de los bienaventurados”<sup>45</sup>. Esto significa que el rasgo principal de los dioses, y el único que podemos conocer, radica en que ellos son a diferencia de nosotros, o sea que ellos no son mortales. Evidentemente si lo fueran, serían humanos; si lo fueran, no habría “entre”. Cuando dice Heidegger que al nombrar la inmortalidad su ser les es devuelto y oculto, lo que quiere

<sup>41</sup> GA 39, 203 (trad. esp. 181).

<sup>42</sup> GA 39, 229 (trad. esp. 200).

<sup>43</sup> „Aber wir wissen, *die Götter sind immer die Götter des Volkes*; in ihnen enthüllt und erfüllt sich die geschichtliche Wahrheit des Volkes“. GA 39, 170 (trad. esp. 156), el subrayado es mío.

<sup>44</sup> Cfr. GA 39, 268- 273 (trad. esp. 230-233).

<sup>45</sup> „Durch die Nennung der Unsterblichkeit als des Übergenüges wird dieses Seyn ganz in sich hinein- und zurückgestellt – verborgen, und in dieser Verborgenheit und Geschlossenheit tritt die in sich wesende Unbedürftigkeit der Seligen ins Licht“. GA 39, 271 (trad. esp. 232).



decir es que “inmortales” es el nombre que se les puede dar desde la experiencia humana, que es experiencia de la finitud<sup>46</sup>. Llamándoles así se subraya una diferencia. Sin embargo no debemos entender que su vida sea imperecedera, porque eso sería atribuirles precipitadamente la vida como característica esencial, y supondría además la idea del tiempo como una sucesión ininterrumpida de “ahoras” homogéneos. No es que ellos sean seres vivos inmortales mientras que nosotros somos seres vivos mortales. Tampoco es que ellos estén siempre presentes y nosotros lleguemos a un “ahora” en el que ya no estemos presentes. Como sabemos, “vida” es un término que Heidegger evita. Los seres humanos son mortales y con eso ya se está nombrando su esencia, que no es la vida (concepto que nuestro autor consideraría ontológicamente cuestionable<sup>47</sup>), sino el tiempo. En otras palabras: la muerte es la posibilidad más propia del hombre, sólo él puede morir, el dios no puede.

Ahora bien, el tiempo remite al entrecruzamiento de los éxtasis y con ello al proyecto arrojado que nosotros siempre somos. En *Ser y tiempo* la posibilidad de ser afectado se explicaba gracias al temple anímico, mediante el cual se nos revela precisamente nuestra condición de arrojado: estamos entregados al ser y de eso no podemos dar razón pero a pesar de ello debemos responder de ese ser porque en nuestro ser nos va este mismo ser. Pues bien, según lo dicho hasta aquí, lo que para Heidegger dice el verso de Hölderlin es que los dioses no tienen esta estructura temporal y finita. En otras palabras: los dioses no son hermenéuticos. Ahora bien ese bastarles a los dioses su inmortalidad es entendido por Heidegger en el sentido de tener suficiente con ella, es decir: no necesitar nada más. Pero esa autosuficiencia hace que al no necesitar nada se cierran ante lo ente, a diferencia del ser humano que está abierto a lo ente y a sí mismo. Precisamente por eso el verso 110 dice que nada sienten por sí mismos. Y es que para poder sentir, tendrían que poder ser afectados, lo cual es imposible porque no están anímicamente templados, y esto porque no están arrojados. En virtud de esta extrema independencia los dioses reciben el nombre de “los más bienaventurados”.

Sin embargo este exceso de no-menesterosidad (*Unbedürftigkeit*) es precisamente lo que explica el nexo con los hombres, más aún: es la causa de ese nexo. Su estar cerrado es tan extremo que el hecho de no sentir nada significa también que no se sienten

---

<sup>46</sup> Cabe observar aquí que, de acuerdo al planteamiento heideggeriano, el hombre actual, en la medida en que no se comprende a sí mismo como esencialmente finito, se incapacita para toda relación con lo divino.

<sup>47</sup> Cfr. GA 29/30, 265-267 (trad. esp. 228-230).

a sí mismos como dioses<sup>48</sup>. Ellos, que de nada han menester, que no sienten nada, que están cerrados, necesitan –según rezan los versos del poeta suabo– a otro que sienta por ellos, o mejor dicho: a otro que les sienta a ellos mismos como tales. Los dioses, que no son hermenéuticos, necesitan a uno que sí lo sea y que por eso pueda darles noticias de ellos. Éste vendría a ser como un vehículo mediante el cual (medio mediador) los dioses llegan a pertenecerse a sí mismos<sup>49</sup>. Desarrollando esta misma idea, Heidegger dice en las *Beiträge zur Philosophie* que lo que el dios necesita es el ser y que por eso necesita al pensar. Me permito reproducir un pasaje un tanto largo para que se vea mejor este asunto:

“Los dioses” necesitan al ser para, a través de él, que no les pertenece, sin embargo pertenecerse a sí mismos. El ser es lo usado-necesitado por los dioses; es su indigencia, y la indigencia del ser nombra su esenciarse (...). Por más oscura que tenga que permanecer la indigencia del ser para el pensar, ofrece, sin embargo, el primer apoyo para pensar a “los dioses” como aquellos que necesitan-usan al ser. (...) Pero cuando el ser es la indigencia del dios, mas el ser mismo encuentra sólo en el pensar su verdad, y este pensar es la filosofía (en el otro comienzo) entonces “los dioses” requieren al pensar ontohistórico, es decir, la filosofía. (...) La filosofía tiene que ser *cuando* “los dioses” han de llegar nuevamente a la decisión y la historia debe alcanzar su fundamento esencial.<sup>50</sup>

Heidegger utiliza comillas en estas líneas para referirse a los dioses porque, como explica una página antes del pasaje aquí citado, cualquier hablar sobre ellos ha de preguntarse en primer lugar si el ser puede atribuírseles sin arruinar lo divino. Si se ha

<sup>48</sup> Una explicación detallada puede encontrarse en Davis, Julia, “Need delimited. The creative otherness of Heidegger's demigods”, *Continental Philosophy Review*, vol. 38, n. 3-4, 2006, pp. 223-239, especialmente pp. 225-226.

<sup>49</sup> En un sentido similar Heidegger sostiene en “Andenken”: „Aber soll der dichter nicht gerade das Heilige denken, das über den Göttern und den Menschen ist? Gewiß. Doch muß er das Heilige darstellen, damit durch sein Sagen die Götter sich selbst fühlen und so sich selbst zum Erscheinen bringen in der Wohnstatt der Menschen auf dieser Erde“. GA 4, 123 “¿Acaso el poeta no debe pensar precisamente lo sagrado, lo que está por encima de los hombres y los dioses? Ciertamente. Pero tiene que exponer de algún modo lo sagrado, a fin de que con su decir los dioses puedan sentirse a sí mismos y por sí mismos se dispongan a manifestarse en la morada de los hombres sobre esta tierra”. (trad. esp. 136), el subrayado es mío.

<sup>50</sup> „»Die Götter« brauchen das Seyn, um durch dieses, das ihnen nicht gehört, doch sich selbst zu gehören. Das Seyn ist das von den Göttern Gebrauchte; es ist ihre Not, und die Notschaft des Seyns nennt seine Wesung (...) Und so dunkel noch die Notschaft des Seyns für das Denken bleiben muß, sie gibt doch den ersten Anhalt, um »die Götter« zu denken als Jene, die das Seyn brauchen. (...) Wenn aber das Seyn die Notschaft des Gottes ist, das Seyn selbst aber nur im Er-denken siene Wahrheit findet, dieses Denken aber die Philosophie (im anderen Anfang) ist, dann bedürfen »die Götter« des seynsgeschichtlichen Denkens, d. h. der Philosophie. (...) Philosophie muß sein, wenn »die Götter« noch einmal in die Entscheidung kommen sollen und die Geschichte ihren Wesensgrund erlangen soll“. GA 65, 438-439 (trad. esp. 349), subrayado en el original, traducción modificada por mí.

reconocido que el dios no es hermenéutico, parece oportuno preguntarse por su relación con la cuestión del sentido o verdad del ser. La palabra “dioses” nombra entonces, según nuestro pensador, una indecisión que recae igualmente sobre la esencia del hombre y la del dios<sup>51</sup>. Las comillas exhiben por tanto cierta prudencia y confiesan que no sabemos qué son los dioses. Con todo ello se dice que antes de afirmar nada sobre ellos hay que preguntar por su esencia y antes aún que eso habría que ganar el ámbito para un preguntar semejante. Para Heidegger ese ámbito equivale a la decisión de si el hombre se sigue entendiendo como sujeto o, asumiendo su finitud, se comprende como *Da-sein*. Como expuse en el epígrafe anterior, el ámbito decisivo para estas preguntas viene determinado por los semidioses. Heidegger aclara que lo que pretende al calificar al dios como “último” no tiene que ver con señalar el cese y final de una serie de dioses, sino que más bien se trata de una decisión acerca de los dioses<sup>52</sup>. Poco después explica<sup>53</sup> que en esa decisión está en juego cómo se entienda al ser humano. Ambos –hombre y dioses– son mutuamente dependientes porque la misma decisión les concierne a los dos: la decisión acerca de la esencia del hombre. En tal decisión se fundarían los límites de sus respectivas esencias. Se insiste, por tanto, en que el dios no pueda ser comprendido como algo aislado, pero tampoco como algo que aparezca en una vivencia personal ni masiva<sup>54</sup>, conceptos éstos impugnados por Heidegger, sino únicamente en el espacio abisal del ser mismo, y en este punto añade: “Qué pocos saben que *el dios aguarda la fundación de la verdad del ser* y con esto el salto del hombre al ser-ahí”<sup>55</sup>.

Y es que sólo desde una esencia transformada del hombre puede haber dioses pero esa transformación empezaría por (y permitiría) experimentar el misterio. Ahora bien, éste reina en el errar como misterio olvidado, por lo que será justamente el olvido lo que hay que experimentar, es decir: notar que hemos olvidado el ser, y que este olvido nos pasa desapercibido. Esta situación nos sumerge en la penuria de la falta de penuria, en la total ausencia de necesidad, porque nos impide comprender que el ser ha sido olvidado y que dicho olvido, si bien tendría que motivar como necesaria una pregunta por su sentido, es justo eso lo que deja soterrado. Por eso el texto decía que la penuria ofrece el primer apoyo para pensar a los dioses, ya que esa misma penuria sería lo pri-

---

<sup>51</sup> GA 65, 437 (trad. esp. 348).

<sup>52</sup> GA 65, 406 (trad. esp. 326).

<sup>53</sup> GA 65, 408 (trad. esp. 327-328).

<sup>54</sup> GA 65, 416 (trad. esp. 333)

<sup>55</sup> „Wie wenige wissen davon, daß der Gott wartet auf die Gründung der Wahrheit des Seyns und somit auf den Einsprung des Menschen in das Da-sein“. GA 65, 417 (trad. esp. 333), el subrayado es mío.

mero que experimentaría un hombre transformado en su esencia o que haya saltado al ser-ahí. Recuérdese que la sagrada opresión desde donde poetiza Hölderlin circunscribe la *metaphysische Not*, como expuse en el capítulo I. En el texto resaltado, Heidegger establece las siguientes relaciones: los dioses necesitan el ser, el ser encuentra en el pensar su verdad, y por eso los dioses necesitan dicho pensar. Éste, que no es sino la filosofía<sup>56</sup>, encerraría aquel salto aguardado por el dios (y anhelado por Heidegger) que va “del hombre al ser-ahí”. Merced a este salto (transformación) el hombre se reconoce como esencialmente mortal y finito, con lo cual se hace capaz de pensar la diferencia y de pensar en ella al dios como inmortal. Mientras esto no ocurra, el hombre seguirá desterrado de su esencia, e incapaz de dioses, los cuales, por su parte, en ausencia de un pensar semidioses, carecerán de todo lugar. Por eso Heidegger puede decir que el dios aguarda la fundación de la verdad del ser, o que requiere el pensar ontohistórico, ya que en tal pensar –que él llama filosofía– es donde se plantea la pregunta por la esencia de la verdad, solidaria de aquella otra por la esencia del hombre. En las últimas líneas del texto citado Heidegger ha subrayado el adverbio temporal “cuando”. Con ello señala que la pregunta por la esencia del dios será asunto del pensar ontohistórico en la misma medida en que éste interroga por la esencia de la verdad y por la del hombre, y esto porque el dios ha de pensarse a partir de la diferencia y, por tanto, por referencia a estos.

En esa misma frase también se dice que la historia alcanza su fundamento esencial (*Wesensgrund*). Como sabemos por “El origen de la obra de arte”, el arte acontece como poesía, la cual es fundación en el triple sentido de donación, fundamentación, e inicio. El arte, en tanto que fundación (*Stiftung*), es histórico en el sentido esencial de que él fundamenta (*gründet*) la historia<sup>57</sup>. Teniendo esto en cuenta podemos interpretar que si Heidegger, en la frase de *Beiträge* donde subraya el adverbio “cuando”, añade esa mención al fundamento esencial de la historia, en realidad se está refiriendo a la poesía. Dado que el arte es la puesta-en-obra de la verdad, el pensar ontohistórico estará concernido por la poesía como esencia del arte. Si estamos en lo cierto, cabe recordar que un nombre para la verdad del ser es “misterio”, y que la misión de la poesía es decirlo como tal y (al decirlo) guardarlo velándolo en canción (y al velarlo, dejarlo no-dicho).

<sup>56</sup> Es evidente que aquí Heidegger no entiende por filosofía un saber “que se queda en lo penúltimo” como ocurría en el curso *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, GA 29/30, 257 (trad. esp. 222) cuyo lenguaje sería siempre sólo formalmente indicativo. Más bien parece que el pensar llamado aquí filosofía es equivalente al pensar de la poesía ya que ambos son fundación inicial del ser por la palabra.

<sup>57</sup> GA 5, 65 (trad. esp. 56).

Desde aquí se puede entender entonces que los dioses necesiten de la poesía, y, si ésta se comprende como un diálogo, entonces necesitarán participar en él. Todo lo cual encaja con aquel pasaje ya citado de la *Hölderlin-Vorlesung* de 1934/35 donde Heidegger dice que desde que tal diálogo acontece hay historia<sup>58</sup>.

Volviendo ahora a la observación de que el dios no es hermenéutico, ésta permite precisar que no tenemos motivos para pensar que su lenguaje sea como el nuestro, articulado, jalonado por el tiempo, finito. Por eso el dios no habla, sino que –como reza aquel verso del poema “Rousseau” de Hölderlin<sup>59</sup>– hace señas. Tampoco tenemos motivos para afirmar ni saber si el dios hace tales señas con o sin intención, pues si no tiene una estructura hermenéutica no podemos atribuirle una voluntad ni saber cómo tenga que ser ésta. Cuanto sabemos por ahora es que hace señas y nada más. Los dioses por tanto necesitan al ser, al hombre transformado y al pensar ontohistórico (la filosofía) para pertenecerse a sí mismos, para comparecer y hacerlo *como* dioses. Pero este “como” que he subrayado habría de entenderse –si usamos la terminología de *Ser y tiempo*– como hermenéutico y no como meramente apofántico<sup>60</sup>. Es decir, el dios comparece como tal cuando –en palabras de Hölderlin– pensamos semidioses. En otras palabras, lo que necesitan es la *Lichtung des Seyns* y ésta sólo acontece con el pensamiento. Necesitan de la esencia de la verdad. Necesitan de la diferencia para ser diferentes, de la muerte para ser inmortales, y de los que sienten el abismo para poder no sentir ellos nada por sí, y ser bienaventurados.

Los dioses no son por tanto una vivencia personal ni colectiva. Tampoco pueden considerarse como entes intramundanos, pues efectivamente ni están meramente presentes (o ausentes) ahí delante (*Vorhandenheit*), ni están disponibles a la mano (*Zuhandenheit*), ni menos aún están en el mundo como existentes (*Dasein*). Por tanto, que el dios esté ausente habrá de significar más bien –precisando lo que dije antes– que permanece en la indecisión, y ello a su vez porque el ser humano permanece en el olvido del olvido. Dicho de otra manera: el hombre ya no pregunta quién es él mismo, sino que lo sobreentiende, y en esta misma medida tampoco interroga por su pertenencia al ser. Por ello ocurre, en suma, que actualmente estamos sin dioses, pero no tanto porque no estén presentes ahí delante, sino porque no hay el ámbito decisivo, el “entre”, desde el que

---

<sup>58</sup> GA 39, 69-70 (trad. esp. 71).

<sup>59</sup> GA 4, 46 (trad. esp. 50).

<sup>60</sup> Cfr. GA 2, 158 (trad. esp. 181).

podrían aparecer. En este sentido dice Heidegger que “estamos aún sin poesía”<sup>61</sup>. Los dioses no se piensan aisladamente, sino que son del pueblo y de la tierra, términos que en el planteamiento heideggeriano mientan respectivamente, como vamos viendo, al ser humano transformado según el poder del tiempo, y al ocultamiento mismo.

Es momento de deshacer un posible malentendido latente en mis propias páginas. He dicho que los dioses se piensan desde los semidioses y que estos a su vez son tiempo y finitud. Sin embargo Heidegger, citando un pasaje de Hölderlin, dice que el dios es tiempo<sup>62</sup>, lo que parece contradecir mi interpretación. Ahora bien, Heidegger explica que Hölderlin, al decir tal cosa, se está oponiendo a la idea tradicional del dios como un ente eterno o supratemporal. Según expone nuestro filósofo, hay dos ideas de eternidad, la de *sempiternitas*, referida a un continuo ininterrumpido del tiempo y la de *aeternitas*, referida a un presente perpetuo o ahora permanente. Ambas surgen sin embargo del tiempo entendido como mera sucesión de “ahoras” que expiran, comprensión ésta que, a juicio del autor de *Ser y tiempo*, no permite acceder a la experiencia poética del tiempo en Hölderlin.

Teniendo esto en cuenta, podemos salir al paso de la dificultad señalada diciendo que en la afirmación dios es tiempo, “tiempo” no significa lo contrario de eternidad, es decir no significa: dios es un mero suceder de los “ahoras”; sino que, para Heidegger, Hölderlin habría experimentado el tiempo de un modo más originario, como historicidad auténtica. Por ello que el dios sea tiempo sólo puede entenderse desde una experiencia igualmente originaria, lo cual pasa naturalmente por el cuestionamiento de la idea tradicional de tiempo. Por tanto Heidegger entiende la afirmación de su poeta preferido no tanto como la atribución de un predicado esencial a un sujeto, sino más bien como la petición de una tarea, a saber: pensar el tiempo originariamente. De hecho, el de Friburgo identifica el tiempo de los dioses con el tiempo de los pueblos entendiéndolos como formando parte de la misma “cumbre del tiempo”<sup>63</sup>, en la cual habita el poeta. Como ya explicamos a propósito de la noción de pueblo, ese tiempo de los pueblos –y de los dioses añadiríamos ahora– es la historia. Cada vez que acontece historia hay un inicio, y esto ocurre cada vez que hay poesía<sup>64</sup>. La cumbre donde habita el poeta es tiempo auténtico, es el instante, el cual se califica como decisivo porque en él se toman

---

<sup>61</sup> „Noch wir sind ohne Dichtung“. GA 39, 221 (trad. esp. 195).

<sup>62</sup> GA 39, 54 (trad. esp. 60).

<sup>63</sup> GA 39, 55 (trad. esp. 60).

<sup>64</sup> GA 5, 64 (trad. esp. 55-56).

decisiones esenciales, es decir, en él se decide quiénes son los hombres y si hay dioses, y cómo son y cuándo son<sup>65</sup>. En el capítulo VI ensayaré una explicación más detenida del impulso que experimenta la historia cuando hay un inicio poético. Por ahora baste decir que para Heidegger la idea de que el dios es tiempo apunta a que la historicidad, en tanto que tiempo originario (destino como ser de los semidioses), es el lugar desde donde pueden experimentarse los dioses. Pero historia sólo la hay desde que hay el diálogo en el que la poesía consiste, por tanto la identificación del dios con el tiempo incide sobre la idea de que sólo hay dios desde la poesía (diálogo), es decir, desde la esencia del lenguaje, que es a la vez la esencia de la historia<sup>66</sup> (o sea historicidad, es decir, el hombre experimentándose como esencialmente finito).

Hasta aquí he aclarado que los dioses han de pensarse conjuntamente con pueblo y misterio, y que eso debe hacerse –como siempre en Heidegger– frente a la ontología del *Vorhandenheit*<sup>67</sup>, mediante cuya crítica permanente se libera el sentido de lo que se quiere percibir. Con ello queda dicho que el dios no es nada que esté dado ahí delante, y también parece claro que no es un útil (*Zeug*) que esté a la mano. Además he señalado más arriba que el dios no es lo más antiguo, puesto que él es lo diferente del mortal, y es por tanto diferenciado respecto de una previa diferenciación que se piensa bajo el nombre de semidioses, y que funda los límites de sus respectivas esencias. Veamos ahora esta relación de anterioridad mediante la distinción divino/sagrado (o lo que es lo mismo: dioses/naturaleza), que Heidegger explora a propósito del himno “Como cuando en día de fiesta”. Con ello veremos que la naturaleza no es inmortal ni mortal (o sea que no es divina ni humana), sino previa a esa distinción.

### 3. La naturaleza sagrada o el tiempo más antiguo

Como todos sabemos, la palabra “naturaleza” ha tenido una enorme importancia en el pensamiento occidental. Por eso conviene señalar desde el principio que con ella no se nombra ahora ninguna oposición, como cuando decimos por ejemplo: naturaleza e historia, naturaleza y arte, lo natural y lo sobrenatural, etc. En estas distinciones se toma a la naturaleza como una parte, como un ámbito o un campo delimitable de lo que es. Sin embargo la lectura que hace Heidegger de Hölderlin, concretamente del citado

---

<sup>65</sup> GA 4, 76 (trad. esp. 84).

<sup>66</sup> Según Heidegger ser un diálogo y ser histórico es lo mismo. Cfr. GA 4, 40 (trad. esp. 44).

<sup>67</sup> Tomo esta expresión de Ramón Rodríguez García, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006, p. 76.

poema, interpreta la naturaleza como algo previo a cualquier delimitación de un ámbito. De hecho nuestro pensador cree que la palabra “naturaleza” conduce este himno tan sólo porque en virtud de su larga tradición es depositaria de un gran poder evocador. Sin embargo Heidegger considera que lo poetizado en este canto llega incluso a superar dicha palabra y que así sea es, a su entender, la señal de un decir más inicial. En este sentido afirma: “Al mismo tiempo, ‘naturaleza’ se convierte ahora en una palabra inadecuada para eso venidero que debe nombrar”<sup>68</sup>.

Ahora bien, no tiene sentido pensar que Hölderlin escogiese mal la palabra ni que sea un poeta con un vocabulario pobre, repetitivo o monótono<sup>69</sup>. No olvidemos que el suabo recibió una cuidadísima formación en el *Stift* de Tübinga, sabía cuatro idiomas (griego, latín, francés, y alemán) y había estudiado en profundidad tanto a los clásicos grecolatinos, como a lo más granado del pensamiento y poesía de su tiempo (Kant, Fichte, Schiller, Goethe). No parece plausible por tanto que el magister Hölderlin eligiese mal una palabra o que no encontrase otra mejor. Heidegger no está reprochándole nada de esto a su poeta predilecto. Más bien al contrario podemos estar seguros de que “naturaleza” era la mejor palabra posible para pensar eso venidero. Sin embargo, para darle el alcance necesario –que Heidegger se propone hacer ver mediante sus comentarios–, Hölderlin dice que la naturaleza reina sobre los dioses y que es más antigua (*älter*) que los tiempos (v. 21).

Esta idea puede pasar inadvertida o parecer trivial si se lee demasiado deprisa, sin embargo no deja de ser una enormidad que haya algo que “reine sobre los dioses” porque rompe con la idea corriente de la divinidad en las religiones monoteístas de un dios soberano mayor que el cual nada puede haber ni pensarse. No obstante aquí reinar no tiene el sentido de estar por encima, y la naturaleza difícilmente puede ser comprendida bajo los viejos conceptos ontológicos de cosa o algo. La naturaleza no está por encima de los dioses ni por debajo porque, como explica nuestro pensador, entenderlo así

<sup>68</sup> „Zugleich wird »Natur« jetzt als ein ungemäßes Wort im Hinblick auf das Kommende, das es nennen soll“. Cfr. GA 4, 56 y 58 (trad. esp. 62 y 65).

<sup>69</sup> Cfr. Zweig, Stefan, *Der Kampf mit dem Dämon: Hölderlin, Kleist, Nietzsche*, Frankfurt am Main, Fischer, 1981, p. 48, donde puede leerse: „Seine Phantasie wiederum schwelgt in einer vagen und doch gestaltlosen Welt: die Götter, der Parnas, die Heimat bilden dort den ewigen Traumenkreis, selbst die Worte, die Epitheta »himmlisch, göttlich« kehren in bedenklicher Monotonie wieder“. trad. esp. *Lucha contra el demonio: Hölderlin, Kleist, Nietzsche*, Barcelona, El acantilado, 2007, p. 67: “Su fantasía [la de Hölderlin] marcha por un mundo vago, sin figuras: los dioses, el parnaso y la patria forman el eterno círculo de sus ensueños. Las palabras mismas, y los epítetos «celeste» y «divino» se repiten con molesta monotonía.”



sería aceptar que aquélla es un ámbito y los dioses otro. Con esto ya queda dicho que la diferencia entre naturaleza y dioses no lo es entre ámbitos (como por ejemplo naturaleza e historia, o en nuestro caso naturaleza y dioses), sino que consiste más bien en una diferencia entre tiempos, ya que la naturaleza está antes que los dioses porque ella es – según comenta Heidegger– el tiempo más antiguo (*die älteste Zeit*)<sup>70</sup>. En efecto, si el dios es tiempo (*Zeit*) la naturaleza es más temporal (*zeitiger*), lo que significa que está más madura, que “tiene más tiempo que los tiempos porque en cuanto maravillosamente omnipresente ya le otorga previamente a todo lo real ese claro”<sup>71</sup>. Recuérdese una vez más que no se trata de una comprensión secuencial, episódica ni seriada. No hay –acto I– la naturaleza y como resultado, producto o consecuencia suya –acto II– una lucha entre hombres y dioses. Tampoco se trata de que la naturaleza sea, en su calidad de “más antigua”, el pasado (*Vergangenheit*) como aquello que ya nunca volverá. En todo caso sería el haber-sido (*Gewesenheit*) que esencia desde antiguo (*von früher her noch wessend*) y es todavía esenciante. Además los dioses no se han de pensar por separado, son dioses de la tierra. Dado que la naturaleza reina sobre los dioses no podrá recibir el epíteto “divina”, y por eso Hölderlin se refiere a ella como “lo sagrado”. Heidegger lo resume con contundencia: “De modo que la sacralidad no es en absoluto una propiedad que se le haya tomado prestada a un dios ya preestablecido. Lo sagrado no es sagrado por ser divino, sino que lo divino es divino por ser ‘sagrado’ a su manera”<sup>72</sup>. Los dioses, para ser divinos, han de ser antes ya sagrados –y lo mismo habrá de valer para los hombres, pues también estos son un ámbito de lo real.

Ya se habrá intuido que la naturaleza es entendida aquí de modo claramente similar a la noción de ocultamiento de la conferencia “De la esencia de la verdad”, pues en efecto también de éste se decía que era “más antiguo que todo carácter abierto de lo ente”<sup>73</sup>. Heidegger se vale pues de las palabras “naturaleza” y “sagrado” del himno de Hölderlin para pensar lo que él mismo trabajó en ocasiones anteriores bajo los términos

<sup>70</sup> Discrepo en este punto de Félix Duque, quien a propósito del mismo pasaje de Heidegger entiende que la naturaleza, pese a ser más antigua que los tiempos, no es tiempo originario, cosa que sólo sería el sagrado caos. La naturaleza sería, según Duque, el despliegue de lo sagrado pero no lo sagrado mismo, que quedaría oculto detrás de ella. Cfr. Duque, Félix, “Sagrada inutilidad (lo sagrado en Heidegger y Hölderlin)”, *Revista de filosofía*, vol. 35, n. 106, 2003, pp. 45-74, p. 58-59.

<sup>71</sup> „Die Natur ist zeitiger denn »die Zeiten«, weil sie als die wunderbar Allgegenwärtige zuvor schon allem Wirklichen die Lichtung verschenkt“. Cfr. GA 4, 59 (trad. esp. 66).

<sup>72</sup> „Also ist »Heiligkeit« keineswegs die einem feststehenden Gott entlehene Eigenschaft. Das Heilige ist nicht heilig, weil es göttlich, sondern das Göttliche ist göttlich, weil es in seiner Weise »heilig« ist“. GA 4, 59 (trad. esp. 66).

<sup>73</sup> „Ist älter als jede Offenbarkeit von diesem und jenem Seienden“. Cfr. GA 9, 193 (trad. esp. 163-164).

de ocultamiento y misterio<sup>74</sup>. La naturaleza es interpretada aquí –ya lo adelanté arriba– como medio mediador, previa a dioses y hombres, y como aquello que les da su espacio o su claro. Explotando su significado griego<sup>75</sup>, Heidegger dirá que naturaleza “es el aclarar de ese claro que es el único en cuyo interior puede llegar a aparecer algo”<sup>76</sup>. También dirá que es el fuego y en este sentido añade: “Éste [el fuego] es al mismo tiempo la claridad y la llama. La claridad aclara y es lo primero que le da a toda apariencia su carácter abierto y a todo lo que aparece la capacidad de ser percibido. La llama fulge y al arder enciende todo lo que surge para que aparezca”<sup>77</sup>.

Sin embargo, por más que se subraye la anterioridad de la naturaleza, sigue siendo difícil comprender el tránsito –si es que o hay– que va de ocultamiento a desocultamiento, de lo previo a lo posterior, de la naturaleza a los dioses y hombres, de la diferencia a lo diferenciado. Sigue sin verse por qué ni cómo de lo más antiguo viene lo posterior, cómo lo aclarado viene al claro y del claro, ni cuál es la razón de que así sea. Este parece un punto clave para comprender la anterioridad de lo sagrado respecto a lo divino. Ahora bien, conviene que sospechemos de los supuestos que sustentan esta exigencia. Se nos pide que digamos por qué y cómo. Acerca de lo primero –la petición de por qué– hay que decir que el pensamiento de Heidegger trabaja contra la noción tradicional de fundamento como aquello que da razón de algo. En esta línea recordamos lo ya explicado el capítulo II sobre la libertad como *Ab-grund des Daseins*. La pregunta sobre el por qué de algo se apoya –dije entonces– en estructuras previas que quedan a la espalda de dicha pregunta, y más allá de las cuales la pregunta “¿por qué?” carece de alcance. En un pasaje de las *Beiträge* Heidegger parece quejarse amargamente de esta exigencia del porqué de modo muy similar al que acabo de señalar<sup>78</sup>. Preguntar por qué razón proviene lo real de lo sagrado (o lo diferente de la diferencia) es usar la pregunta

<sup>74</sup> El cambio de términos no es en absoluto casual ni inocuo, sino que obedece al problema fenomenológico-hermenéutico expuesto en el capítulo I: cómo decir el ocultamiento. No puede hacerse con enunciados, pues éstos hablan del ente; tampoco con indicaciones formales, pues éstas señalan una tarea (incorporar la vertiente ejecutante de un fenómeno) cuya realización sin embargo dejan pendiente. Entre los años 1934 y 1936 Heidegger creyó e intentó mostrar que la respuesta estaba en la poesía, de ahí que su pensamiento esté conducido e impulsado por versos, éstos no hablan del ente ni indican una tarea, sino que en cuanto fundación padeciente llevan a palabra un mundo, nombran al dios y así preservan el ocultamiento dejándolo no-dicho.

<sup>75</sup> Sobre el sentido filosófico de la naturaleza en los griegos puede verse Segura Peraita, Carmen, “Una interpretación de la *physis* entre los presocráticos. Antes y después de Parménides”, *Contrastes*, vol. VI, 2001, pp. 143-160.

<sup>76</sup> „Das Lichten jener Lichtung, in die herein überhaupt etwas erscheinen“. GA 4, 56 (trad. esp. 63).

<sup>77</sup> „Dieses [das Feuer] ist zumal die Helle und die Glut. Die Helle lichtet und gibt allem Erscheinen erst das Offene und allem Erscheinenden erst die Vernehmlichkeit. Die Glut leuchtet und befeuert im Erglügen alles Hervorgehende zu seinem Erscheinen“. GA 4, 57 (trad. esp. 63).

<sup>78</sup> Cfr. GA 65, 508-509 (trad. esp. 400).

“¿por qué?” fuera de su ámbito y alcance. Recuérdese además que la fundación tiene el sentido de una abundancia (*Überfluß*)<sup>79</sup>, un regalo (*Schenkung*) y una donación (*Gabe*)<sup>80</sup>. Dicho de otro modo: el ser acontece y eso no se puede fundamentar aduciendo una razón suficiente.

Por otra parte, la relación de anterioridad de lo sagrado con lo divino y humano no es —como he dicho repetidas veces— secuencial, y esto nos lleva a la otra cuestión, la del cómo. Preguntar cómo de lo oculto proviene lo desoculto sólo es posible sobre la base de un tiempo lineal que desoye la advertencia antedicha y entiende lo oculto y desoculto como dos jalones diferentes y al parecer yuxtapuestos del tiempo, que van uno después del otro, y que cuando uno es o está presente, el otro ya no es ni está presente. Se pregunta entonces cómo se pasa de uno a otro, se pregunta por un tránsito. Pero al preguntar así, la noción de tránsito se echa a perder porque su estructura temporal (de... a...) queda dominada por la presencia. Acaso para repeler esta confusión Heidegger suele decir —si bien con poco éxito— que ocultamiento y desocultamiento son simultáneos, y que son un mismo fenómeno, el de la verdad del ser. Pero la confusión, lejos de disiparse, aumenta porque no se entiende que lo sagrado sea ahora simultáneo a lo divino si se ha venido diciendo que es anterior.

Para encarar estas dificultades debemos recordar que la misión de la poesía es decir el misterio. Si naturaleza es el nombre de eso previo (ocultamiento, misterio, lo sagrado), la tarea de la poesía será entonces decirla, cosa que, según Heidegger, es lo que persigue Hölderlin en el himno “Como cuando en día de fiesta” (“lo sagrado sea ahora mi palabra”, v. 20), de ahí que dicha palabra conduzca el himno pero quede superada por lo dicho en él. Fijémonos en los versos 11-13 donde la naturaleza recibe varios adjetivos que nuestro pensador comenta pormenorizadamente. Ella es omnipresente, maravillosa, ligera, poderosa, y divinamente hermosa. Repasemos con algún detenimiento las observaciones de Heidegger al respecto. La naturaleza está presente en todo: en la historia de los pueblos, en los astros, en los dioses, piedras, plantas, animales, ríos y temporales. Por paradójico que pueda parecer, es precisamente en virtud de esta primera cualidad, por lo que a la naturaleza “nunca se la puede encontrar como un elemen-

---

<sup>79</sup> GA 5, 62 (trad. esp. 54).

<sup>80</sup> GA 4, 42 y 45 (trad. esp. 47 y 50).

to real aislado en algún lugar de lo real”<sup>81</sup>. Además la omnipresencia “se sustrae a cualquier explicación a partir de lo real. (...) Ya presente, impide imperceptiblemente cualquier intento de acceder a ella”<sup>82</sup>. La naturaleza es por tanto algo no real (mientras que los dioses, o los hombres, piedras, etc. serían algo real), y algo a lo que no se puede acceder explicativamente mediante el conocimiento. Lo maravilloso de la naturaleza reside en esta omnipresencia que escapa no sólo al conocer sino además a cualquier producción ya sea humana o divina. Se llama “ligera” (“educa con su ligero abrazo”, v. 12) porque –de nuevo gracias a la omnipresencia– no conoce el peso de lo real que constriñe al hombre; “ligero” subraya pues el carácter no-real y previo de lo omnipresente. Pero aunque sea ligera no es débil, sino poderosa, lo que aquí significa que es fuente de poder, y ello porque es hermosa. Esta hermosura radica nuevamente en la omnipresencia en la medida en que ésta brinda a los contrarios conflicto y unidad. Gracias al primero cada contrario tira del otro y le obliga a dar lo mejor de sí, por eso logra sacar al otro ahí fuera –al aparecer– lo que permite a los contrarios llegar a sus extremos, y ser así lo que más aparece, y con ello “lo que encanta o cautiva” (*das Berückende*). Pero la omnipresencia de la naturaleza, en tanto que además de conflicto otorga unidad a los contrarios, impide que la lucha se deshaga mediante una resolución banal –un combate tal no puede cesar ni en paz ni en victoria ni en empate–, y de este modo otorga a cada contrario la pertenencia a su antagonista ligándolos en una unidad en la cual dicha oposición está arrobada o sustraída (*entrückt*)<sup>83</sup> a la presencia. El combate no acaba y los contrarios son gracias a éste y no al revés. Pues bien, Heidegger explica que la belleza de la naturaleza omnipresente consiste en la simultaneidad de cautivar y sustraer. Si es poderosa, lo es por hermosa, o sea: porque en virtud de su omnipresencia domina sobre los contrarios y les otorga el poder o capacidad de enfrentarse. Finalmente, si se la llama “divinamente hermosa” no es porque sea una diosa, sino porque sólo los dioses, cuando aparecen, dan la impresión de hermosura, ya que cautivan (epifanía) y arroban (éxtasis místico). Sin embargo su belleza no es pura como la de la naturaleza, sino aparente, porque ellos no son omnipresentes, sino contrarios (a los hombres, se entiende). En suma: el dios, igual que la naturaleza, cautiva y sustrae, y por eso podrá ser llamado “her-

<sup>81</sup> „Sie läßt sich niemals irgendwo innerhalb des Wirklichen als ein vereinzelt Wirkliches antreffen“. GA 4, 52 (trad. esp. 59).

<sup>82</sup> „[das Allgegenwärtige] entzieht sich jeder Erklärung aus dem Wirklichen. (...) Schon gegenwärtig verwehrt es unmerklich jeden gesonderten Zudrang zu ihm“. GA 4, 52 (trad. esp. 59).

<sup>83</sup> „Zugleich aber sind die Gegensätze durch die Allgegenwart in die Einheit ihres Zusammengehörens entrückt“. GA 4, 53 “Pero al mismo tiempo, por medio de la omnipresencia, todas las oposiciones se sus-traen en la unidad de su mutua pertenencia”. (trad. esp. 60).

moso”; pero, a diferencia de la naturaleza, no es omnipresente. Además, si el dios puede hacer en apariencia lo que hace la naturaleza (cautivar y sustraer), será por lo que hay en él de sagrado (recordemos que ha de ser sagrado para ser divino); pero entonces ¿no habremos de decir lo mismo del ser humano, o sea: que él también podrá ser llamado “hermoso” (que cautiva y sustrae), por cuanto hay en él de sagrado? Ahora bien, responder que sí, sería equiparar el ámbito humano con el divino, lo cual no resulta coherente con la consideración heideggeriana de la finitud. El hombre acaso pueda cautivar por ser lo que más aparece en la lucha con el dios, pero desde luego no puede sustraer, sino que en todo caso será él el que es arrobado (*entrückt*).

A la vista de la anterior adjetivación de la naturaleza se comprende mejor que los dioses, como se dijo arriba, hayan de ser a su manera sagrados para poder ser divinos; y esto último a su vez serlo —como se mostró en el epígrafe anterior— por contraposición a (o en lucha con) los mortales. Además, si dijimos entonces que divino es todo aquello que, a diferencia de los hombres, no puede morir, ahora también se verá que la naturaleza no puede ser llamada inmortal ni mortal porque eso sería equipararla a un ámbito de lo real. En este punto cabe precaverse frente a un posible malentendido al que —como dije al comienzo— da pie el propio texto de Heidegger. La confusión se forma de la siguiente manera. Hasta aquí se ha ido explicando que eso más antiguo, pero que sin embargo es todavía esenciante, ha recibido en el pensamiento heideggeriano varios nombres, entre otros: la naturaleza, lo sagrado, el ocultamiento, la intimidad, el abismo, la tierra. Heidegger también lo llama el pasado en el sentido auténtico de haber-sido (*Gewesenheit*). Pero en la *Hölderlin-Vorlesung* del ’34 nuestro filósofo decía a propósito del poema “Germania” que los dioses griegos ya han sido (*gewesen*), lo cual podría dar a entender que tales dioses son eso que ha sido y es todavía esenciante. Además, para reforzar esta tesis incorrecta, ocurre que Heidegger dice en esas mismas lecciones que la tierra —término con el que en “El origen de la obra de arte” nombra claramente al ocultamiento— es una diosa<sup>84</sup>. Y dice además en otro punto del mismo curso que la tierra es el ocultamiento<sup>85</sup>, lo que conduce de nuevo, si se toman las dos afirmaciones conjuntamente, a la tesis errónea que identifica dioses con ocultamiento. Ahora bien, esto, como se ha explicado, es confundir un ámbito de lo real, el de lo divino, con lo que de

---

<sup>84</sup> GA 39, 280 (trad. esp. 238).

<sup>85</sup> GA 39, 242 (trad. esp. 211).

ningún modo es un ámbito, lo sagrado, pues el ocultamiento es lo más antiguo y los dioses no.

Retomando ahora la cuestión de la anterioridad y simultaneidad de la naturaleza respecto a los dioses, cabe decir lo siguiente. Si la naturaleza está presente en todo, también lo estará en los dioses, que a su manera han de ser ya sagrados para ser divinos, pero entonces ambos habrán de ser simultáneos. Además, si entendemos la adjetivación examinada de la naturaleza como una descripción de su esencia, entonces aquella que es más antigua que los dioses y que es el tiempo más antiguo (pues se sustrae y es inaccesible) será el ocultamiento mismo. En otras palabras ella nunca está ahí delante. Por eso si tratamos de comprender el tránsito desde la presencia nunca entenderemos cómo la diferencia es anterior. Y es que se trata más bien de la anterioridad propia del inicio, en el sentido expuesto por Heidegger en “El origen de la obra de arte” (capítulo II), un inicio que salta por encima de lo surgido y vuelve a él como algo futuro. En suma, la simultaneidad y la anterioridad de la naturaleza no se contradicen ni se excluyen, sino que la primera se emplea para combatir la noción secuencial del tiempo y la segunda para subrayar la experiencia de la finitud, sólo desde la cual –según he dicho antes– puede haber dioses.

Es más, si liberamos la noción de tránsito del dominio de la presencia, entonces puede pensarse que “poesía” no sea más que un nombre para dicho tránsito, y que la desatención de este punto era lo que estaba obstruyendo nuestra comprensión. De ser así, ese tránsito no será diferente a un diálogo, que para Heidegger no consiste tanto en el intercambio (o intervalo) de pregunta y respuesta, sino que se sustenta en el poder oír y en el decir. De donde resulta que la poesía –o el tránsito– va de lo escuchado a lo dicho (y por tanto, según esto, se escucha lo sagrado y se dice lo divino). En el capítulo siguiente tendremos ocasión de analizar esta noción de diálogo.

#### **4. Los dioses como poder del origen y mirada esencial**

Después de haber explorado las diferencias de los dioses con los semidioses, con los hombres y con la naturaleza sagrada, hay que procurar ahora entresacar algunos rasgos acerca de lo que cabe entender por “los dioses” en relación con la noción de fundación en esta etapa del pensamiento de Heidegger. En las tres comparaciones examinadas nunca se obtiene nada concreto, directo, y positivo acerca de los dioses, sino que más bien se trabajan las nociones de destino, mortales, y sagrado, tratando de captar por con-

traposición lo que signifique el dios y el papel que juegue. Haré un rápido inventario de lo que he ido señalando hasta aquí. Los dioses no se piensan por separado, sino a partir de la diferencia (los semidioses). Puesto que para ser divinos han de ser ya sagrados, los dioses no son lo más antiguo, y pese a ser un ámbito de lo real sin embargo no son entes intramundanos porque ni son un útil ni están ahí delante. A diferencia del ser humano, los dioses no son hermenéuticos ni temporales ni mortales, nada sienten por sí mismos y están cerrados. Pero por esta no menesterosidad necesitan al ser humano, si bien no como animal racional, sino al hombre transformado, y al pensar ontológico para pertenecerse. Los dioses son del pueblo y de la tierra, y nombrarlos es tanto como llevar a palabra un mundo. Positivamente se ha dicho que son uno de los poderes del origen, que “hablan” en el diálogo desde el que somos (y que, recordemos, era la poesía), y que su lenguaje son señales.

Pese a que estas consideraciones no brindan una definición de los dioses, sí indican hacia dónde hay que mirar, a saber: hay dioses cuando hay “entre”, y éste a su vez cuando el hombre reconoce su esencia finita como *Da-sein*. Es decir: hay dioses cuando hay poesía y cuando ésta no consiste en la expresión de vivencias sino en ser un “entre”, o sea un diálogo, no meramente entre hombres, sino una respuesta a la señal del dios, respuesta que consiste en nombrarlo. El dios por tanto sólo es en y por la palabra poética.

Los dioses no son entes, ni algo detrás de los entes, ni pueden consistir en un modo diferente de mirar la naturaleza –por ejemplo ver que los árboles, el cielo o el mar son divinos–. Todo ver presupone ya un previo estar-en-el-mundo, y los dioses tienen que ver con éste último, con si estamos poéticamente o no. La transformación de la que venimos hablando no atañe sólo al ver, sino a nuestro entero existir, y nunca será el resultado de una investigación filosófica en la que, en el mejor de los casos, se alcanzara a mostrar la finitud del *Dasein*. No habitaremos poéticamente como resultado ni punto de llegada de una investigación, sino como punto de partida, pero no de la investigación, sino de la existencia<sup>86</sup>. Hay dioses cuando estamos poéticamente en el mundo, no cuando tenemos que llegar a estarlo ni a reconocerlo. Más adelante veremos que el dios está relacionado con una mirada esencial que ciega para lo cotidiano. El dios necesita que el

---

<sup>86</sup> En este orden de cosas me inclino a pensar que los antiguos griegos ofrecen un ejemplo de existencia finita porque su horizonte de comprensión o la situación hermenéutica de su *Dasein* ya hacía posible que hubiera dioses con toda naturalidad. Un griego no necesitaba existir auténticamente para tener dioses, su comprensión (estándar) de ser ya era finita, es decir, ya dejaba espacio para lo divino.

poeta (le) dé noticias para pertenecerse a sí mismo como dios. Responder a la señal del dios y cantar es lo mismo, y esto es nombrarlo, pero esto es tanto como llevar a palabra un mundo, o sea: abrirlo. Si según Hölderlin estamos sin dioses, eso ocurre porque, según Heidegger, estamos sin poesía. Es decir que, desde estos dos autores, nosotros occidentales europeos del siglo XXI, no podemos experimentar los dioses sino que, como mucho, podemos custodiar su divinidad desde un temple fundamental (para Hölderlin el duelo, para Heidegger la retención), temple en el que además habitualmente no nos encontramos. Entretanto, sin la *Grundstimmung* y sin el lugar para pensar dioses, permanecemos atrapados en el carril inadecuado de la metafísica que pregunta “¿qué son los dioses?” y tropieza una y otra vez con el vacío.

El dios hay que pensarlo desde aquello donde se decide su esencia, lo cual ha ido recibiendo varios nombres: diferencia, semidioses, destino, finitud, inicio, origen<sup>87</sup>, lo sagrado, el tiempo más antiguo, la fundación, la poesía, el diálogo. He señalado que el dios es un poder del origen tomándolo de una frase que cité al principio y que hablaba del origen puro. La recordaré ahora para intentar en lo que sigue clarificar esa idea: “Los poderes del origen, tierra – tonante (nacimiento – rayo de luz), son los del origen *puro*, y justo por eso son los que menos se aíslan cada vez para sí, lo que se podría opinar si se piensa tierra para sí y dioses para sí”<sup>88</sup>. Pero oigamos ahora lo que dice Heidegger acerca del origen puro:

El origen puro no es aquel que simplemente despieza de sí otra cosa y la abandona a sí misma, sino aquel inicio cuyo poder constantemente salta por encima de lo brotado, adelantándose le sobreviene y así está presente en la fundación de lo permanente; mas no presente como lo que desde antes sólo repercute, sino como lo que salta por adelantado, que, por consiguiente, en tanto que inicio, es al mismo tiempo el final determinante, es decir propiamente una meta<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> Cfr. GA 39, §19.

<sup>88</sup> „Die Mächte des Ursprungs, Erde – Donnerer (Geburt – Lichtstrahl), sind die des *reinen* Ursprung, und gerade deshalb sind sie am wenigsten je für sich zu vereinzeln, was man meinen könnte, wenn man Erde für sich und Götter für sich denkt“. GA 39, 243 (trad. esp. 212), subrayado en el original.

<sup>89</sup> „Der reine Ursprung ist nicht jener, der einfach anderes aus sich entläßt und es ihm selbst überläßt, sondern jener Anfang, dessen Macht ständig das Entsprungene überspringt, ihm vor-springend es überdauert und so in der Gründung des Bleibenden gegenwärtig ist; gegenwärtig nicht als das von früher her nur Nachwirkende, sonder als das Vorausspringende, das somit als Anfang zugleich das bestimmende Ende, d. h. eigentlich Ziel ist“. GA 39, 241 (trad. esp. 211), traducción modificada por mí.



El origen no es independiente de lo originado, como lo es la causa de su efecto, por eso dice Heidegger que “no despieza de sí otra cosa”. El origen es un inicio y tiene una fuerza vinculante que obliga a lo surgido y lo gobierna porque –tal como acabamos de leer– previamente le salta por adelantado y le sobreviene a eso surgido. Así lo dicen además los versos 49-51 de “El Rin”: “... más en efecto/ puede el nacimiento/ y el rayo de luz”. Según la interpretación que en 1934/35 hace Heidegger de la estrofa IV de este himno, el origen puro tiene dos poderes que son los mencionados en estos versos: nacimiento y rayo de luz. El primero se refiere a la tierra, esto es a la procedencia del ocultamiento, mientras que el segundo se refiere al dios puesto que rayos y tormentas son el lugar donde, para Hölderlin, se anuncia lo divino<sup>90</sup>. El origen “puede más” (*das meiste vermag*) precisamente porque, según comenta nuestro filósofo<sup>91</sup>, lo abarca todo previamente. Ahora bien, estos poderes están en lucha, pues “mientras más puro el origen, más puro e incondicionado es el conflicto de los poderes del origen. La originariedad del conflicto es más genuina, mientras más se oculta de éste”<sup>92</sup>. Y es que la lucha no es sólo entre dioses y hombres, sino que cada uno de estos a su vez también está –cada cual a su modo– en lucha con el ocultamiento (tierra). Si los dioses no están aislados sino que son de la tierra y de los hombres, esa mutua pertenencia y unidad es la de una lucha. Ésta, por sañuda que sea y aunque así lo parezca, no consiste en la destrucción del contrario sino en que cada púgil llegue a su extremo, al máximo de su esencia. La lucha –ya se dijo antes– ni acaba en victoria, ni se resuelve en paz, ni menos en empate. Y el dios no es la diferencia, es decir no es la lucha, sino uno de los púgiles. Ahora bien, el origen puro, como tiempo más antiguo, acompaña a lo surgido y está presente en él esenciando como su pasado pero además le adelanta y sobreviene como su futuro. Por eso se dice en el texto citado que está presente en la fundación (*Gründung*) de lo que permanece, lo que significa que el origen puro, con sus dos poderes, está presente en la poesía. El origen omnipresente (la naturaleza) aparece en este texto como temporal, obviamente no en sentido secuencial, sino extático. La lucha de dios y tierra en tanto que origen puro está presente en todo, sí, pero más aún, en la fundación de lo que permanece. Por tanto el dios, como poder del origen, está presente en la poesía, y recordemos:

---

<sup>90</sup> Cfr. GA 39, 241 (trad. esp. 211 y ss.).

<sup>91</sup> GA 39, 242 (trad. esp. 211).

<sup>92</sup> „Je reiner der Ursprung, um so reiner, unbedingster ist der Widerstreit der Mächte des Ursprungs. Die Ursprünglichkeit des Widerstreites ist um so echter, je mehr dieser sich verbirgt“. GA 39, 244 (trad. esp. 212).

no presente como estar ahí delante (*Vorhandenheit*), sino –ya lo dice el texto– como lo que salta por adelantado (*Vorausspringende*).

Pues bien, si la tierra era ocultamiento y lo que se cierra en sí, frente a ella lo que aporta el rayo de luz (el dios) será, según Heidegger, la posibilidad de la mirada esencial. Tratemos de precisar en qué consiste ésta.

En el rayo de luz lo que brota recibe la posibilidad del momento lúcido, es decir, aquella mirada esencial en que la exuberancia de un gran querer insta a la formación de la figura. Pero una figura es tanto una delimitación interna que se sostiene erguida, como también un ingreso en lo oscuro, en donde ella se encierra como en la pesantez superada o vencida, mientras que lo oscuro mismo –en la articulación de luz de la delimitación– no pierde su independencia, pero la hace notar<sup>93</sup>.

Esto permite precisar lo que dije antes sobre los dioses como un modo de mirar. La mirada esencial no es un ver entre otros, ya que insta a ver los límites pero no desde fuera, sino –como siempre en Heidegger– desde dentro. Puesto que tierra y dios (o nacimiento y rayo de luz) no se aíslan, Heidegger habla de una reciprocidad o lucha, pero ésta no es ahora entre mortal/inmortal sino entre oscuridad y luz (*dunkel/licht*), o entre exuberancia y delimitación como veremos. “Este origen puro es ciertamente el origen de los semidioses, en cuyo ser la tensión del arco de su provenir y su porvenir no lo parten a la mitad, permanecen entremezclados”<sup>94</sup>. En los semidioses, en el “entre”, o sea en la poesía, ambos poderes del origen (luz y oscuridad) permanecen entremezclados. Antes de intentar ulteriores clarificaciones atendamos a una cosa más. Dice Heidegger que en la humanidad actual se ve un destello débil de dicha reciprocidad, pero añade que ahí el nacimiento ya es sordo y está “sin el momento lúcido (*Lichtblick*) ni la legislación de lo conforme o lo contrario a la esencia”<sup>95</sup> y que a su vez en tal humanidad el rayo de luz es fútil porque está sin el poder del nacimiento que apremia y de nuevo cierra. Es

<sup>93</sup> „Im Lichtstrahl empfängt das Entspringende die Möglichkeit des Lichtblickes, d. h. jenen Wesenblick, in dem die Überfülle eines großen Wollens der Gestaltwerdung entgegendrängt. Gestalt ist aber ebenso sehr wie innere, sich zum Stehen bringende Begrenzung auch Eingang in das Dunkel, worin sie sich als in die überwundene Schwere verschließt, während das Dunkle selbst im Lichtgefüge der Begrenzung sein Ungebundenes zwar nicht verliert, aber aufmerken läßt“. GA 39, 243 (trad. esp. 212), traducción modificada por mí.

<sup>94</sup> „Dieser reine Ursprung ist ja der Ursprung der Halbgötter, in deren Seyn die Bogenspannung ihrer Herkunft und Zukunft nicht im Halben vernestelt und vermischt bleibt“. GA 39, 243 (trad. esp. 212).

<sup>95</sup> „ohne den Lichtblick und die Gesetzgebung des Wesensmäßigen und Wesenswidrigen“. GA 39, 244 (trad. esp. 212), el subrayado es mío.

decir, en la humanidad actual tierra y dioses están aislados. Estas palabras inciden en que no hay que entender los dioses al margen de la tierra pero dan una pista además –y por eso las citaba– sobre qué debemos entender por mirada esencial, por rayo de luz, en suma, por el dios: legislación. El instante lúcido, la mirada esencial, la forma o delimitación interna es legislación esencial y permite ver los límites desde dentro.

Por su parte, la “exuberancia de un gran querer” mencionada en el texto de arriba es una expresión para la fuerza del origen, para su inmenso poder que podría arrasarlo todo. Comentando la estrofa III de “El Rin” Heidegger, con la intención de distinguir entre deseo y querer, relaciona los vv. 38-39 que dicen “Incomprensible es sin embargo/ el deseo ante el destino” con los vv. 43-45 que dicen “se les dio [a los semidioses] la falta, en su alma/ inexperta, de no saber adónde ir”<sup>96</sup>. Según explica Heidegger, el deseo se dirige a un objeto determinado y cuando lo alcanza pasa a otro, por eso siempre sabe a dónde ir. Pero el querer de los semidioses –cuyo ser, recordemos, es el destino– no tiene esta estructura. Los semidioses son los más ciegos (v. 40) porque no ven lo que quieren (“no saber adónde ir”) y no pueden verlo porque no se trata de algo concreto y determinado, esto es, porque no se trata de un mero deseo. El origen no es un mero desear, sino que está presente en todo lo brotado, lo acompaña y gobierna, por tanto su querer no quiere sólo a algo surgido sino a la totalidad, de ahí que su querer sea exuberante y desmedido.

Los semidioses no saben a dónde van. Este no saber a dónde no tiene nada en común con el mero desear, pues éste sí sabe lo que desea, pero no sabe lo que quiere, y si acaso quiere. El no saber de los semidioses, por el contrario no surge (...) sino de la exuberancia de la determinación, de la desmesura de la capacidad todavía incontrolada. Su voluntad es sobrevoluntad<sup>97</sup>.

A la vista de este texto comprendemos mejor que la mirada esencial, eso que aporta el dios, consista en delimitar un gran querer, el del origen, descrito aquí como

<sup>96</sup> „Doch unverständig ist/ das Wünschen vor dem Schicksaal“ (vv 38-39). „(...) doch jenen ist/ der Fehl, dass sie nicht wissen wohin/ in die unerfahrene Seele gegeben“ (vv. 43-45). Cfr. GA 39, 206-208 (trad. esp. 183-185).

<sup>97</sup> „Die Halbgötter wissen nicht wohin. Dieses Nichtwissen wohin hat nichts gemein mit dem bloßen Wünschen, denn dieses weiß ja gerade, was es wünscht, aber es weiß nicht, was es will und ob es will. Das Nichtwissen der Halbgötter dagegen entspringt nicht (...) sondern der Überfülle der Bestimmung, der Maßlosigkeit des noch unbeherrschten Vermögens. Ihr Wille ist *Überwille*“. GA 39, 208 (trad. esp. 185), subrayado en el original.

exuberancia, desmesura, y capacidad incontrolada. La mirada esencial divina constriñe a la delimitación interna, en esto reside la intervención del dios con su rayo. Heidegger va desbrozando esta idea en sus comentarios a las estrofas siguientes del poema. En los vv. 71 y ss. se dice que uno más fuerte domeña al río para que éste, en el júbilo (v. 61) de su surgir, no desgarre la tierra ni desplome los montes. Y todavía más claramente se dice en el v. 76: “Pero un dios quiere ahorrarle a los hijos/ la vida apresurada”, que Heidegger comenta en estos términos: “no cualquier dios, sino: donde como aquí el origen es divino, ahí el dios ya se ha anticipado, porque quiere ahorrar la prisa. Esta intervención del dios es el poder del origen, en la forma de inhibición que retiene”<sup>98</sup>. De este modo el dios ahorra al origen el peligro de desmedida que le es propio en tanto que él es “exuberancia de un gran querer”. El dios lo retiene y le retarda su ímpetu, lo contiene (*halten*) y, por así decir, lo encauza como las montañas al río (“contenido/ por los sagrados Alpes” vv. 78-79). Al contenerlo le da forma, límite, y le permite ver lo esencial; brevemente: el dios da medida. Los más ciegos, aquellos que no saben a dónde van pero cuyo querer es exuberante y corren por ello el riesgo de perderse son contenidos, limitados y protegidos de ese peligro cuando –por así decirlo– chocan con uno más fuerte que les doma: con el dios. Éste interviene como inhibición que retiene y contiene (*zurückhaltenden Hemmung*) la sobrevoluntad desmedida del origen puro. En esta intervención por adelantado del dios radica, según Heidegger, la esencia del nexo del dios con los semidioses<sup>99</sup>. En tanto que poder del origen (es decir, de la poesía), el dios da forma al canto, mediante sus señales retiene y contiene la apertura fundante, pero desde dentro de ella misma. En este punto se hace visible que la expresión “poder del origen” no significa que el origen ejerza un poder sobre otra cosa sino que más bien lo padece, lo cual es coherente con las explicaciones anteriores sobre el destino. El origen no ejerce el poder (el semidiós no puede con el dios), sino que lo padece; pero no como una coerción externa que podría evitar, sino como elemento esencial que ha de asumir<sup>100</sup>. Por otra

<sup>98</sup> „Nicht irgendein Gott, sondern: wo wie hier der Ursprung ein göttlicher ist, da hat der Gott schon vorgegriffen, und er will sparen die Eile. Dieser vorgegreifende Übergriff des Gottes ist die Macht des Ursprungs in der Gestalt der zurückhaltenden Hemmung“. GA 39, 263 (trad. esp. 226).

<sup>99</sup> GA 39, 263 (trad. esp. 226).

<sup>100</sup> Los comentarios de Heidegger a la estrofa VII del “El Rin” inciden en este aspecto: „die Bändigung des anfänglich überströmenden Willens erstickt diesen nicht und sowenig, daß der Gebändigte, gerade weil er jetzt auf sich zurückgeworfen wird, nun erst recht seiner Herkunft inne werden muß. Im Wesen des schaffenden Sichbeschränkens liegt es, daß es die Schranke *als* Schranke übernimmt und selbst mitsetzt, nämlich als Schranke seines Wesens“. GA 39, 265 “La domesticación de la voluntad inicialmente desbordante no lo ahoga, en tanto lo domesticado –precisamente porque ahora es arrojado de vuelta a sí mismo– justamente por eso debe interiorizar su proveniencia. En la esencia del restringirse creador yace

parte también se puede comprender desde aquí la insistencia en que los poetas –como señala Heidegger repetidas veces– deban estar bajo las tormentas del dios para captar su señal, para delimitar con la medida del dios su exuberancia creadora. En el siguiente capítulo, gracias al marco más amplio de la poesía entendida como diálogo, este punto podrá quedar algo más claro.

Ahora bien, en estas explicaciones he señalado dos momentos que pueden parecer contradictorios, a saber: que los dioses dan a los semidioses la falta de no saber a dónde ir y de este modo les convierten en los más ciegos (estrofa III), pero a la vez que los dioses, como poder del origen, son los que dan a los semidioses la mirada esencial (estrofa IV). Los dioses ciegan y a la vez dejan ver. Ahora bien, Heidegger relaciona abiertamente el deseo con aquel modo de pensar que él llama cálculo y que tiene que ver con lo cotidiano, con medios y fines, y en suma con el curso habitual de las cosas<sup>101</sup>. Mas no es ahí donde para este autor radica lo esencial. Heidegger señala que el semidiós, por su ceguera, no se interesa en estas cosas: es por tanto ciego para lo cotidiano. Para explicar lo que significa esta falta (*Fehl*) Heidegger se remitirá al poema de Hölderlin “Vocación de poeta” cuyo verso 64 dice: “así largo tiempo ayuda la falta del dios”<sup>102</sup>. Frente a Norbert von Hellingrath, Heidegger defenderá que la expresión “falta de dios” (que según el himno “El Rin” es la dote<sup>103</sup> que el dios da al semidiós y radica en que éste no sepa a dónde ir) no ha de entenderse en el sentido de que el dios esté ausente sino que es precisamente su forma de presencia (*Anwesenheit*)<sup>104</sup>. En suma, el modo en que dios está presente consiste en cegar para lo cotidiano, precisamente por eso, al apartar la interpretación pública estandarizada que oculta o deforma los fenómenos, permite que éstos puedan ser vistos en su esencia. Es decir que el dios, cegando para lo cotidiano, abre la vista a lo esencial. Por eso se decía antes que el rayo de luz apor-

---

el hecho de asumir la barrera *en cuanto* barrera, incluso él la coloca como barrera a su esencia”. (trad. esp. 228), subrayado en el original.

<sup>101</sup> GA 39, 208-209 (trad. esp. 185-186).

<sup>102</sup> „(...) so lange, bis Gottes Fehl hilft“. Cfr. GA 39, 211 y 231 (trad. esp. 187 y 202).

<sup>103</sup> La falta del semidiós, su no saber adonde ir, es la dote (*Mitgift*) que les dio el dios, aquí dice Heidegger: „Dieses [das anfängliches Wollen der Halbgötter] ist kein bloßes ungebrochenes Sichverströmen in einem ungebrochenen Eigenwillen, sondern gerade die Gebrochenheit schafft Widerstand, die Möglichkeit des Fehls, die Notwendigkeit seiner Bewältigung im Erleiden und Austragen des Ursprungs“. GA 39, 233 “Este querer [el del semidiós] no es mero derramarse inquebrantable en una inquebrantable voluntad propia, sino que precisamente el quebrantamiento crea la resistencia, la posibilidad de la falta, la necesidad de que domine en el padecer y en la disputa del origen”. (trad. esp. 204).

<sup>104</sup> „Damit ist deutlich, was hier »Gottes Fehl« meint. Nicht Abwesenheit des Gottes, sondern Anwesenheit – das Nichtaussetzen der vom Gott verhängten Bestimmung“. GA 39, 232. “Se explicita lo que aquí mienta la falta del dios. No una ausencia del dios, sino una presencialidad – el no exponer ante el dios la fatal determinación”. (trad. esp. 203).

ta una *Wesensblick* y una *Lichtblick*, una mirada esencial y un instante lúcido. Al respecto concluye Heidegger: “Estos semidioses son los más ciegos porque ellos quieren ver como nadie más ve, porque ellos tienen un ojo de más: la mirada para el origen. Tal mirada no es una ojeada ni una retrospectiva descomprometida, sino la consumación de una vinculación originaria”<sup>105</sup>. En sintonía con esta idea veremos en el capítulo siguiente cómo el escuchar del poeta es un percibir originario.

En el pasaje citado arriba, Heidegger señalaba que la figura es tanto una delimitación interna como un ingreso en lo oscuro (*Eingang in das Dunkel*). Y añadía: “Lo oscuro mismo (*das Dunkle selbst*) –en la articulación de luz (*Lichtgefüge*) de la delimitación– no pierde su independencia, pero la hace notar”<sup>106</sup>. Que lo oscuro no pierda su independencia indica que no es destruido, subyugado, ni tampoco agotado por la forma. En vez de eso, en la mirada esencial lo oscuro hace notar su independencia (*sein Ungebundenes*). Pero fijémonos en que *binden* significa atar, ligar, vincular. Por tanto, lo *Ungebundene* es literalmente lo que no está atado ni vinculado. Es decir, lo oscuro, la tierra, es lo completamente libre o, como se dice en “El origen de la obra de arte”, lo no forzado a nada. Por tanto, la *Eingang in das Dunkel* propiciada por la intervención del dios no es invasión ni conquista, sino antes bien la ocasión de que *das Dunkel selbst* se muestre como poder indisponible. En suma, a la mirada esencial además de la ceguera para lo cotidiano, le pertenece también, por cuanto da figura, una entrada en lo oscuro, pues de lo contrario no podría ser mirada para el origen, pero esa entrada ocurre como testimonio o reconocimiento de algo previo. En el rayo de luz lo oscuro se alza como poder de la poesía.

Ahora bien, es enormemente llamativo que Heidegger diga que los dioses tienen presencia, cuando en otros lugares dice abiertamente que no son entes, como hemos visto. Sin embargo para aclarar esta cuestión hay que atender al mencionado cambio de mirada. Hablando del tiempo auténtico, del de los pueblos y los dioses, Heidegger menciona esta presencia a propósito de unos versos de Hölderlin tomados de un fragmento titulado “*Versöhnender, der du nimmergeglaubt...*”. Oigamos al filósofo:

<sup>105</sup> „Diese Halbgötter die Blindesten sind – weil sie sehen wollen, wie sonst kein Wesen sieht, weil sie ein Auge zuviel haben: den Blick für den Ursprung. Solcher Blick ist kein unverbindliches Anblicken und Zurückblicken, sonder der Vollzug einer ursprünglichen Bindung“. GA 39, 267 (trad. esp. 229).

<sup>106</sup> „das Dunkle selbst im Lichtgefüge der Begrenzung sein Ungebundenes zwar nicht verliert, aber aufmerken läßt“. GA 39, 243 (trad. esp. 212), traducción modificada por mí.

Lo pasajero es el tipo de presencia de los dioses, la fugacidad de una señal apenas perceptible que, en el momento de pasar, puede mostrar desnudamente toda la bienaventuranza y todo el espanto. *El dios tiene su propia medida, él dura sólo un instante*, afectando a penas a las viviendas de los hombres, y estos no saben propiamente qué es eso, ni pueden tampoco saberlo mientras están atrapados en el tipo de saber con el cual saben de las cosas, sus circunstancias y de sí mismos<sup>107</sup>.

Hay varios elementos en este pasaje que me gustaría resaltar para comprender más cabalmente esa presencia de los dioses. En primer lugar la palabra “señal” (*Winke*), que se encuentra en los versos finales del poema “Rousseau” de Hölderlin y que tanto le gustaba citar a Heidegger: “señales son/ desde antaño el lenguaje de los dioses”<sup>108</sup>. La presencia del dios consiste en su lenguaje, que no es articulado como el nuestro, sino tan sólo una señal. Ésta, advierte aquí Heidegger, es fugaz y apenas perceptible, en suma: difícil de captar. Su fugacidad y dificultad no tienen que ver con una medida numérica o cuantitativa del tiempo, es decir, no se trata de que la señal pase muy rápido ni que dure tan sólo unos segundos. Por eso dice después que el dios tiene su propia medida, esto es, que el modo corriente de medir aquí no sirve, y añade a continuación que el dios dura sólo un instante. El contexto de este pasaje es el planteamiento de una decisión a favor del tiempo auténtico de la poesía frente a la noción cotidiana y vulgar del tiempo. Eso hace pensar que la palabra “instante” se refiere al tiempo auténtico. Y esta mención de la autenticidad permite orientar la comprensión de las últimas líneas que dicen que los hombres no podrán saber lo que es el dios mientras sigan atrapados en un saber sobre y para lo cotidiano, es decir en aquel saber que Heidegger llama calculador. Desde estas consideraciones se entiende mejor que la falta del dios, es decir la ceguera de los semi-dioses para lo cotidiano, sea referida por Heidegger como presencia del dios. En efecto, el dios “está presente” allí donde no se calcula ni se desea, sino donde el querer es exuberante, o sea en la poesía. El dios se hace sentir cuando no vemos lo cotidiano, habitual y corriente. La presencia del dios no radica en estar ahí delante intramundaneamente, sino que consiste únicamente en su lenguaje, su señal, cuya duración y medida es el instante, esto es, la temporalidad auténtica donde se conjugan los éxtasis, y donde es posi-

<sup>107</sup> „Das Vorbeigehen ist die Art der Anwesenheit der Götter, die Flüchtigkeit eines kaum faßbaren Winkes, der im Nudes Vorüberganges alle Seligkeit und alle Schrecken zeigen kann. Der Gott hat eigene Maße, einen Augenblick nur währt er, kaum berührend die Wohnungen der Menschen, und diese wissen eigentlich nicht, was es ist, und sie können es auch nicht wissen, solange sie in der Art des Wissens festhängen, nach der sie die Dinge und Umstände und sich selbst allemal wissen“. GA 39, 111 (trad. esp. 105), subrayado mío, y traducción modificada por mí.

<sup>108</sup> „(...) und Winke sind/ von Alters her die Sprache der Götter“. GA 4,46 (trad. esp. 50) y GA 39, 32 (trad. esp. 43).

ble asumir y responder del destino. Como ya hemos visto (capítulo III), en *Ser y tiempo* Heidegger sostiene que destino es el acontecer originario que tiene lugar en la resolución precursora mediante la cual el *Dasein* asume su finitud<sup>109</sup>. Tal asunción, como mostraron las consideraciones precedentes, es lo que permite pensar semidioses. Pues bien, la autenticidad, como responsabilidad de un destino, permite captar la señal del dios y responder<sup>110</sup> a ella nombrándolo. Con su señal el dios da medida a la exuberancia y así inicia el diálogo de la poesía. Por eso el texto decía que “en el momento de pasar, puede mostrar desnudamente toda la bienaventuranza y todo el espanto”<sup>111</sup>. Nada de esto ha de extrañarnos porque si el *Dasein*, asomado al abismo de la diferencia, al pie de su finitud, oye tronar al dios, sabrá que todo lo esencial está en juego, y eso ha de hacerle temblar.

## 5. El dios desde la poesía

Heidegger no pregunta qué es el dios sino que, ateniéndose al verso de Hölderlin “Semidioses pienso yo ahora”, trata de abordar los dioses desde su diferencia con los mortales procurando mostrar que tal diferencia funda los límites de sus respectivas esencias y por ello acucia la pregunta por ambas. De esta forma, el dios no es el objeto de ninguna teología, sino que la reflexión sobre él avanza y se sustenta sólo en la interpretación de diferentes himnos de Hölderlin. El dios es pensado por tanto siempre y sólo desde la palabra poética y en su diferencia con los mortales y con lo sagrado. Sobra recordar que la poesía no es aquí la mera expresión del sentir de un sujeto, sino la fundación de la historia. Heidegger intentará pensar dicha fundación como un diálogo (iniciado por el dios y respondido por el mortal), que gira en torno al origen. Pero antes de abordar este asunto en el capítulo que sigue, queden aquí asentados los puntos principales que he ido señalando sobre los dioses.

Pensado frente a la metafísica el dios no es sustancia, ni ente de ninguna clase, ni nada trascendente, eterno o suprasensible. Tampoco es un rudimento explicativo del hombre primitivo. Descartados los conceptos tradicionales, y pensado ahora desde la diferencia, el dios es por de pronto un lado, el inmortal, frente a otro lado, el mortal. El dios no es pues la diferencia misma, no es lo más antiguo, aunque desde luego sin el

<sup>109</sup> GA 2, 384-385 (trad. esp. 400).

<sup>110</sup> Recordemos que: „Diese Antwort entspringt jeweils aus der Verantwortung eines Schicksals“. GA 4, 40. “Dicha respuesta nace siempre de la responsabilidad de un destino” (trad. esp. 45).

<sup>111</sup> „der im Nudes Vorüberganges alle Seligkeit und alle Schrecken zeigen kann“, GA 39, 111 (trad. esp. 105).



dios no hay diferencia, pues ésta no puede pensarse sin sus diferenciados. Y esto es justo lo que convierte al dios en un elemento imprescindible no sólo para pensar a los semidioses (lo que entre otras cosas significa: para que el himno “El Rin” salga adelante), sino también para pensar la esencia del hombre como mortal, pues el límite de tal esencia estará en su diferencia con el dios. Sería sin embargo un grave malentendido comprender al dios como una herramienta metodológica que sirve para pensar la diferencia, y es que en tal caso se estaría pensado ésta desde el dios y ambas serían una arbitrariedad porque no sabemos qué es el dios. El planteamiento correcto es justo el inverso: es el dios el que se piensa desde la diferencia, desde los semidioses. A ello se debe todo el desarrollo del primer epígrafe de este capítulo. Desde el semidiós (aquello que funda límites) se ha de pensar tanto al dios como al hombre.

De hecho cabría sostener que pensar la diferencia como aquello que funda límites no sería sino pensar la muerte, toda vez que ésta marca el límite que diferencia al hombre del dios y cifra la esencia del ser humano, el cual, si bien no es él mismo la diferencia, está surcado por ella. Por eso sólo un hombre que se comprenda como mortal y finito, y no como sujeto o animal racional, podrá “tener” dioses en virtud de su relación auténtica con la muerte. Pensado frente a los humanos, el dios no es hermenéutico, es decir: no-es-en-el-mundo, ni está arrojado, ni proyecta posibilidades, ni está en medio del ente intramundano. En otras palabras: el dios no existe (sólo el *Dasein* lo hace). En vez de eso, el dios hace señas. Pero éstas sólo pueden captarse desde un *Dasein* transformado que se comprende como temporalidad originaria y finita, y sólo desde ahí pueden ser respondidas. Es más, dado que la esencia del dios es interdependiente de la del hombre porque ambas están bajo la misma decisión, ocurre que los dioses, para ser los inmortales y los más bienaventurados, necesitan y/o usan (*brauchen*) de un pensar ontológico que interroge por la esencia de la verdad como ocultamiento (misterio) y por la del ser humano como tiempo, un pensar que estará necesariamente concernido por la poesía en la medida en que ésta dice el misterio, pone en obra la verdad.

La señal divina basta para iniciar el diálogo de la poesía<sup>112</sup>. El dios rasga la noche con su rayo, y con ello testimonia –sin proponérselo– que había lo oscuro y que todavía es esenciante, y ese testimonio no lo percibe la noche ni el rayo, sino que es para el mortal, pues sólo él hace y escucha poesía y sólo él está arrojado en lo oscuro. De es-

---

<sup>112</sup> „Nun können wir Menschen freilich nie mit dem Anfang anfangen – das kann nur ein Gott –“ GA 39, 3-4. “Ahora nosotros hombres nunca podemos iniciar con el inicio –sólo un dios puede–” (trad. esp. 17).

ta forma el dios es uno de los poderes del origen que, aportando la mirada esencial permite que el origen, lo más antiguo, lo sagrado, sea “visto” o quede señalado. Pero al mismo tiempo que inicia el diálogo de la poesía, le imprime una forma, lo contiene, le da una medida de tal manera que el canto poético nombra al dios, palabra que no obstante ha de ser para quien la escucha una memoria del origen.

Pensar los dioses desde su diferencia con los mortales y frente a la metafísica no implica sólo apartarse del hombre como sujeto, sino también del tiempo como una serie lineal de “ahoras”. Por eso he insistido varias veces en lo erróneo que sería pensar secuencialmente que primero el dios señala y después el poeta canta. En vez de esto, como quedará más claro en el capítulo que sigue, la propia palabra poética es temporalización auténtica, es decir que la poesía misma puede entenderse como un tránsito –ya no malentendido desde la presencia– que va de la diferencia a lo diferenciado, como un diálogo que escuchando lo sagrado dice lo divino.



## CAPÍTULO V: DIÁLOGO DE LA POESÍA COMO HISTORICIDAD

Numerosos han sido ya los lugares de los capítulos precedentes donde, apoyándome en diversos pasajes de Heidegger, he mencionado su idea de que la poesía es un diálogo entre los dioses y el pueblo cuyo mediador es el poeta. En realidad se trata de varias tesis interrelacionadas. Por un lado, la poesía es diálogo, el lenguaje acontece como diálogo, y todo lenguaje es en su esencia poesía. Por otra parte, el acontecimiento de ese diálogo es aquello en lo que consiste la historia. A su vez esto sólo es posible si el *Dasein* se resuelve y asume su finitud.

Pues bien, después de la elaboración de las nociones de pueblo y dioses, trataré de profundizar a continuación en la interrelación de las tesis antedichas para abordar la poesía como aquel diálogo cuyo acontecimiento constituye la historia. Primero recogeré con brevedad la situación filosófica en la que se encuentra Heidegger después de la *Kehre*, tratando de mostrar cómo la noción de diálogo sirve de enlace para las de poesía e historia. Después analizaré las consideraciones sobre el silencio, el callar, y el poder oír que hace Heidegger en *Beiträge zur Philosophie*, donde amplía y profundiza el tratamiento que hacía de ellas en *Ser y tiempo*. Ello facilitará la comprensión del modo de escucha del poeta que Heidegger describe en la *Hölderlin-Vorlesung* de 1934/35 como un percibir originario del silencio. Esta escucha poética porta, según nuestro pensador, la posibilidad del diálogo. Sin embargo, antes de examinarla, es preciso ver a través de la conferencia “Hölderlin y la esencia de la poesía” cómo la unidad del diálogo está explícitamente apoyada en la noción de instante, sinónima, como sabemos, de historicidad auténtica, la cual, recuérdese, constituye a su vez el ser del pueblo: “el ser del pueblo no es (...) sino la determinación como temporalidad e historicidad”<sup>1</sup>. Aquello que ha de ser escuchado y dicho en el diálogo sólo podrá serlo desde la autenticidad y frente a cualquier interpretación dada, ya sea cotidiana, científica, o metafísica. Pues bien, el análisis del escuchar poético, que porta la posibilidad del diálogo, mostrará la poesía como una escucha del silencio originario y una dicción del misterio que lo deja sin embargo velado, no-dicho, e indicado mediante el nombre del dios. Con todo ello habrá de

---

<sup>1</sup> „Das Sein des Volkes ist weder bloßes Vorkommen einer Bevölkerung noch tierhaftes Sein, sondern die Bestimmung als Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit“. GA 38, 157.

hacerse comprensible en qué sentido y de qué modo la poesía es un diálogo, y cómo éste, lejos de ser una charla, está vertebrado de acuerdo a la movilidad de la temporalidad.

## 1. Diálogo e instante

### a) Temporalidad y poesía

De acuerdo a los análisis de la temporalidad realizados en *Ser y tiempo* –cuyos resultados Heidegger consideró siempre fundamentalmente correctos– el *Dasein* nunca está meramente ahí delante sino que existe extáticamente arraigado en la temporalidad. Se trata de un ente esencialmente venidero que se anticipa a sí (futuro) estando ya (haber-sido) en medio de lo ente (presente). El *Dasein* no está en la historia como los barcos en el agua, sino que él mismo es historia, o incluso podría decirse mejor: primordialmente histórico es el *Dasein*. Ahora bien, el entero planteamiento de este tratado fracasaba debido a que la clarificación del sentido del ser sobre el horizonte del tiempo no permitía establecer un fundamento para las ontologías regionales ya que la investigación iba mostrando que tal fundamento no era sino temporalidad y finitud<sup>2</sup>.

A grandes rasgos, la situación respecto de la obra magna es, después de la *Keh-re*, como sigue: el tiempo no puede funcionar como fundamento último ni como primer principio debido a que tales nociones han colapsado. La esencia del fundamento se ha mostrado como un no-fundamento o abismo y, en sintonía con ello, la esencia de la verdad no es la correspondencia entre enunciado y cosa (como quiere la tradición), pero tampoco la aperturidad del *Dasein* (como pretendía el §44 de *Ser y tiempo*), sino un ocultamiento más antiguo que toda apertura (como se explica en “De la esencia de la verdad”). Por más que el *Dasein* acceda en el feliz instante de la autenticidad a su condición abisal o llegue a tener noticias del misterio, ello no le autoriza a prescribir un sentido del ser ni a proyectar una arquitectura de las ontologías. Más bien ocurre que el sentido o verdad del ser le está prescrito al *Dasein* precisamente por su propia condición finita histórico-temporal<sup>3</sup>. El tiempo, una vez desvelado en su autenticidad, no vale co-

---

<sup>2</sup> Vid. supra capítulo I. Sobre los problemas de *Ser y tiempo* pueden consultarse entre otros: Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963, pp. 159-160. (*El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986, p. 169-170). Escudero Pérez, Alejandro, “Hermenéutica filosófica y teoría de las categorías”, en *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 79-121.

<sup>3</sup> Acerca del carácter histórico eventual de la verdad Cfr. Vigo, Alejandro, “Verdad, libertad y trascendencia en Heidegger. La radicalización de un motivo central de *Sein und Zeit* en los escritos de los años 1929-1930”, en *La filosofía como pasión*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 143-190, p. 187.

mo principio para controlar el sentido del ser. Sin embargo sí que ofrece una vista (sin posibilidad de intervención) de cómo se constituye ese sentido, a saber: históricamente. Abandonada entonces la intención de un control y prescripción del sentido del ser y abandonada también cualquier arquitectura de las ontologías regionales —es decir: abandonada la ontología fundamental— sigue siendo un rendimiento de *Ser y tiempo* la puesta al descubierto de la estructura de la temporalidad auténtica del *Dasein*, y con ello la idea de que el sentido o verdad del ser se constituyen de acuerdo a tal estructura. Dicho con otras palabras: la esencia de la verdad se constituye históricamente, lo cual es tanto como decir “*Daseinicamente*” o existencialmente. Pero esto no significa que el *Dasein* pueda intervenir ni controlar ni calcular, sino más bien al contrario: aunque efectivamente participa no está a los mandos, sino padeciendo ese acontecimiento al que está arrojado<sup>4</sup>.

Pues bien, si el *Dasein* tiene noticia de esta constitución de sentido que ocurre en él, y si dicha constitución tiene que ver con abismo y misterio (nociones —insisto— que son fruto de la *Kehre* y que no estaban en *Ser y tiempo*, o al menos no tenían allí la envergadura que tendrán posteriormente), y si precisamente por eso no puede ser dicha (ni comprendida) enunciativamente, sino que habrá de estarlo poéticamente<sup>5</sup>, entonces la poesía parece brindar al pensar (no metafísico) un hilo conductor que permitiría acompañar dicho proceso de constitución y padecimiento del sentido. Sin embargo, la poesía, es algo más que una mera herramienta metodológica, más que un simple camino para acompañar el acontecimiento. Para verlo basta considerar que poesía es la actuación (*Vollzug*) de un *Dasein* resuelto, es decir, poesía es tanto como temporalización de la temporalidad auténtica. Dicho brevemente: en un sentido esencial poesía es historia. Esta es una de las ideas centrales de la conferencia “Hölderlin y la esencia de la poesía”, avistada ya antes en las *Hölderlin-Vorlesung* del '34, y visible en los siguientes pasajes extraídos de ambos textos: “Nosotros somos un acontecimiento lingüístico, y ese aconte-

<sup>4</sup> En este sentido, Charles Guignon reconoce el papel imprescindible, si bien no protagonista, del ser humano cuando dice que la automanifestación del ser (el darse del ser) no ocurre sin humanos añadiendo inmediatamente que el que realiza este acontecimiento de la verdad no es el *Dasein* sino la obra de arte. Cfr. Guignon, Charles, “Truth as disclosure: art, language, history”, en *Heidegger reexamined, volume 3: Art, poetry and technology*, New York and London, Routledge, 2002, pp. 47-62, p. 53.

<sup>5</sup> Estos pensamientos son recogidos y reconocidos como algo ya aceptado y asentado por la *Heidegger-Forschung*, como lo muestra el hecho de que en el artículo de Magrini, James, “The work of art and truth of being as historical: reading *Being and time*, “the origin of the work of art”, and the “turn” (*Kehre*) in Heidegger’s philosophy of the 1930’s”, en *Philosophy today*, vol. 54, n. 4, 2010, pp. 346-363, p. 347 y ss. Magrini se remite en su exposición de esta idea a un trabajo anterior de Vallega-Neu, “Poietic Saying”, en *Companion to Heidegger’s Contributions to Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.

tecimiento es temporal (...) el acontecimiento lingüístico es el inicio y fundamento del tiempo auténticamente histórico del hombre”<sup>6</sup>. “Poesía y lenguaje no son dos cosas diferentes, ambos son el mismo ensamblaje fundamental del ser histórico”<sup>7</sup>. Y también: “ambas cosas, ser diálogo y ser históricos, son igual de antiguas, van unidas y son lo mismo”<sup>8</sup>. Como expuse en los capítulos I y II, la profundización por un lado de la noción de verdad entendida ya no sólo como aperturidad del *Dasein* sino como previo ocultamiento, y por otro lado de la noción de fundamento no ya como mero principio de razón suficiente sino como abismo de la temporalidad finita, generaba una necesidad interna en el pensar que le conducía hacia la poesía entendida como aquello que tiene la misión de decir el misterio. Frente al lenguaje indicativo formal de la filosofía que se quedaba en lo penúltimo, la poesía podía templar al *Dasein* y por ello reacuñar su ser. Además, frente al planteamiento de *Ser y tiempo*, la poesía está dada en forma de poemas determinados a partir de los cuales se podría realizar una experiencia concreta, fáctica, desde la que comprender –naturalmente mediante una interpretación beligerante contra lo cotidiano, lo científico (en este caso la teoría de la literatura), y lo metafísico– las estructuras fundamentales del *Dasein*, y, a una con ello, la verdad del ser y su constitución. Algo de esto puede entreverse en la interpretación que Heidegger ofrece del himno “El Rin” en 1934, donde constantemente hace entrar en juego nociones que aluden a los tres éxtasis de la temporalidad<sup>9</sup>. En suma, abordar la esencia de la poesía es tanto como abordar la esencia de la historia, y la noción que permitiría tratarlas conjuntamente es la de diálogo: el diálogo de la poesía es la historia. En lo que sigue trataré de ir mostrando esta concatenación de ideas.

b) Acerca del silencio en *Beiträge* y en *Ser y tiempo*.

El recurso a la poesía pasa por el reconocimiento de que el lenguaje (*Sprache*) tiene un papel más importante que el que se le atribuía en el tratado de 1927. Esto a su vez sólo se le hizo visible a Heidegger tras las conferencias de la *Kehre* cuando logró mostrar que no había fundamentación última sino abismo y que la verdad es antes que

<sup>6</sup> „Wir sind ein Sprachgeschehnis, und dieses Geschehen ist zeitlich (...) das Sprachgeschehnis ist der Anfang und Grund der eigentlichen geschichtlichen Zeit des Menschen“. GA 39, 69 (trad. esp. 71).

<sup>7</sup> „Dichtung und Sprache sind da nicht zweierlei, sie sind beide dasselbe Grundgefüge des geschichtlichen Seins“. GA 39, 68 (trad. esp. 70).

<sup>8</sup> „Beides –ein Gesprächsein und Geschichtlichsein– ist gleich alt, gehört zusammen und ist dasselbe“. GA 4, 40 (trad. esp. 44).

<sup>9</sup> De acuerdo a Susanne Ziegler, Heidegger con la interpretación del poema “El Rin” pone las bases para su pensamiento de la historia. Cfr. Ziegler, Susanne, *Heidegger, Hölderlin und die Aletheia*, Berlin, Dunkler and Humblot, 1991, pp. 30 y ss.

nada ocultamiento (noción que en *Ser y tiempo* sólo significaba –como expuse en el capítulo I– una interpretación incorrecta o inauténtica). En las *Beiträge* encontramos un pasaje significativo que puede orientarnos en esta problemática. Allí dice Heidegger: “La experiencia fundamental no es el enunciado, la proposición, y en consecuencia el principio, sea ‘matemático’ o ‘dialéctico’, sino el contenerse de la retención ante el vacilante denegarse en la verdad (claro de la ocultación) de la *indigencia*, de la que surge la necesidad de la *decisión*”<sup>10</sup>. La insuficiencia del enunciado para dar cuenta de la verdad en toda la magnitud de su esencia, es decir, la incapacidad del lenguaje enunciativo respecto del ocultamiento, el cual es estructuralmente dejado atrás por la proposición, obliga al pensamiento a abandonar el enunciado no sólo como hilo conductor tradicional para la ontología, sino incluso como vía hacia el origen. Pero con ello la situación se recrudece porque ahora, privados del lenguaje enunciativo, quedamos emplazados ante una difícil cuestión: si toda comprensión es lingüística y no hay comprensión “alingüística”, y si además hay –aunque sea infrecuente– una cierta comprensión del ocultamiento, entonces dicha comprensión habrá de darse en algún lenguaje no enunciativo, pero ¿cuál? Para decirlo de modo conciso: ¿cómo hablamos del ocultamiento? Como expuse en el capítulo I, la *Hölderlin-Vorlesung* establece que la misión de la poesía es decir el ocultamiento o misterio. La poesía sería entonces el lenguaje de dicha comprensión. Recuérdense aquí dos lemas del pensamiento heideggeriano: todo lenguaje es en su esencia poesía y la esencia de la poesía es fundación. De acuerdo al primero, el lenguaje, aunque parezca incapaz de decir el ocultamiento, en realidad, gracias a su esencia poética, nunca habría dejado de hacerlo; por tanto habrá que tratar de recuperar o rememorar esa esencia poética del lenguaje. De acuerdo al segundo, el lenguaje del ocultamiento no será enunciativo y descubridor sino más bien fundante y velante. Pero qué es lo dicho, y qué lo comprendido.

La cita anterior procede de un apartado de las *Beiträge* titulado “el silencio” donde Heidegger advierte de que no podemos decir el ser inmediatamente porque todo decir –entendemos que también la poesía– habla ya desde la verdad del ser. En el pasaje que he citado arriba, nuestro pensador ha subrayado las palabras *indigencia* (*Not*) y *decisión* (*Entscheidung*), y ha dicho que la experiencia fundamental no es enunciar, sino

<sup>10</sup> „Die Grunderfahrung ist nicht die Aussage, der Satz, und demzufolge der Grundsatz, sei es »mathematisch« oder »dialektisch«, sondern das Ansichhalten der Verhaltnenheit gegen das zögernde Sichversagen in der Wahrheit (Lichtung der Verbergung) der *Not*, der die Notwendigkeit der *Entscheidung* entspringt“. GA 65, 80 (trad. esp. 78), subrayado en el original, traducción modificada por mí.



retenerse (*Ansichhalten*). Las palabras indigencia y decisión ya han sido tratadas en anteriores apartados. Con la primera Heidegger se refiere a la penuria o necesidad metafísica (*metaphysiche Not*) entendida como lugar circunscrito por el temple anímico fundamental del duelo desde el cual brota la poesía de Hölderlin, y en el que actualmente, según nuestro pensador, nosotros no estamos. La segunda tiene que ver con la pregunta “¿quiénes somos?” y sugiere como tareas un cuestionamiento y una transformación de la esencia del hombre. Ambas por tanto están estrechamente relacionadas. Pero además, la idea de que el ser no pueda decirse inmediatamente resulta capital porque gracias a ella se ensancha la noción de necesidad. Pues ahora vemos que la penuria metafísica no radica sólo en el olvido del ser, sino que además alude directamente a la finitud del *Da-sein*, en el sentido de que éste está necesitado de una mediación para decir el ser.

Pues bien, el texto anterior de *Beiträge* continua así: “Cuando esta retención llega a la *palabra*, lo dicho es siempre el acontecimiento. Pero comprender este decir significa realizar el proyecto y salto del saber al acontecimiento. El decir como callar funda”<sup>11</sup>. Vayamos despacio: la experiencia fundamental de la que aquí se habla, bien podría no darse pues estamos generalmente caídos, y en caso de que lo haga, podría no llegar a la palabra, pues no todo *Dasein* resuelto es poeta. Pero si lo hace, entonces tal palabra dice el acontecimiento (*Ereignis*). El “vacilante denegarse” que Heidegger mencionaba en el pasaje anterior es sólo un nombre para este acontecimiento, tal y como lo declaraba él mismo dos páginas antes<sup>12</sup>. La retención ante el vacilante denegarse es pues retención ante el *Ereignis*, y esa es al parecer la experiencia fundamental. Si la retención llega a palabra, entonces lo dicho es el acontecimiento. Éste a su vez bien podría quedar sin comprender por largo tiempo, pero cuando llega a ser comprendido –lo cual presupondría las condiciones ideales del modo propio de existencia– su comprensión es tanto como su realización. Repárese en lo contundente de esta afirmación: la comprensión no consiste aquí en captar un contenido ni un mensaje sino en actuar, en realizar, o mejor aún, en existir, lo cual es tanto como temporalizar, o como ser histórico. Y dado que comprender es proyectar, cuando se comprende la palabra, a una con ello, se realiza el

<sup>11</sup> Wenn diese Verhaltenheit zum *Wort* kommt, ist das Gesagte immer das Ereignis. Dieses Sagen verstehen heißt aber, den Entwurf und Einsprung des Wissens in das Ereignis vollziehen. Das Sagen als Erschweigen gründet. GA 65, 80 (trad. esp. 78-79), subrayado en el original, traducción modificada por mí.

<sup>12</sup> „Sie [die Philosophie] sucht die *Wahrheit der Wesung* des Seyns, und diese Wahrheit ist die winkend-anklingende Verborgenheit (das Geheimnis) des Ereignisses (die zögernde Versagung)“. GA 65, 78 “Ella [la filosofía] busca la *verdad del esenciarse* del ser, y esta verdad es el resonante-señalante ocultamiento (misterio) del acontecimiento (vacilante denegación)”. (trad. esp. 77-78), subrayado en el original, traducción modificada por mí.

proyecto, es decir: se existe históricamente de acuerdo a tal comprensión. Esto además comporta, según el texto, un salto que va del saber al acontecimiento (acaso no sea descabellado pensar aquí en un abandono de la metafísica sugerido por la palabra “salto”). Por tanto lo dicho es el acontecimiento, y al parecer lo comprendido también. Pero lo verdaderamente sorprendente de este pasaje es que ese decir, que raramente llega a palabra y más raramente aún es comprendido, y que además funda (*gründet*) es referido como un callar (*Erschweigen*). El decir como callar funda.

Ya en *Ser y tiempo* callar tenía que ver con la comprensión auténtica. En efecto, allí decía Heidegger que “el *Dasein* escucha porque comprende”<sup>13</sup> y que “sólo quien ya comprende puede escuchar”<sup>14</sup>, pero a su vez este poder escuchar provenía del silencio, como se dice en el siguiente pasaje:

Sólo en el auténtico discurrir es posible un verdadero callar. Para poder callar el *Dasein* debe tener algo que decir, esto es, debe disponer de una verdadera y rica aperturidad de sí mismo. Entonces el silencio manifiesta algo y acalla la habladuría. El silencio, en cuanto modo del discurso, articula en forma tan originaria la comprensibilidad del *Dasein* que es precisamente de él de donde proviene la auténtica capacidad de escuchar y el trasparente estar los unos con los otros<sup>15</sup>.

Del silencio proviene entonces la capacidad de escuchar. La contraposición a la habladuría ya nos indica que callar es un modo auténtico de discurso, aquel que permite al *Dasein* poder-oír. Aunque callar habilite para poder oír, está a su vez vehiculado por el tener algo que decir. Se trata de esa *echte Rede* mencionada en la primera línea, es decir, una articulación de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo tan genuina, propia y auténtica que no se expresa en palabras sino en el silencio, que tiene algo que decir pero no lo dice, a esta significación –por ser tan honda– no le brotan palabras. Este tener algo que decir es haber ya comprendido, pero ahora esto no se refiere a la mera pre-comprensión vaga y de término medio, sino que consistiría más bien en haber ya tempo-

<sup>13</sup> „Das Dasein hört, weil es versteht“. GA 2, 163 (trad. esp. 186).

<sup>14</sup> „Nur wer schon versteht, kann zuhören“. GA 2, 164 (trad. esp. 187).

<sup>15</sup> „Nur im echten Reden ist eigentliches Schweigen möglich. Um schweigen zu können, muß das Dasein etwas zu sagen haben, das heißt über eine eigentliche und reiche Erschlossenheit seiner selbst verfügen. Dann macht Verschwiegenheit offenbar und schlägt das »Gerede« nieder. Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, daß ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt“. GA 2, 165 (trad. esp. 188).

realizado o estar temporalizando auténticamente<sup>16</sup>. Desde esta perspectiva callar no es lo mismo que meramente no hablar sino que es un modo positivo de discurso (*Rede*) que remite a una existencia auténtica. En este sentido Heidegger dirá que “la conciencia habla única y constantemente en la modalidad del silencio”<sup>17</sup>, pues en efecto la conciencia llama al *Dasein* a resolverse, lo llama hacia adelante, hacia sus posibilidades más propias. Sólo quien ya comprende, puesto que calla, es capaz de oír. Pero ¿qué oye?

En este punto hay una diferencia entre *Ser y tiempo* y *Beiträge*. La fórmula del tratado de 1927 “Sólo quien ya comprende puede escuchar” resume la estructura hermenéutica circular del *Dasein*: la pre-comprensión del ser de los entes incluido el suyo. En un sentido similar Heidegger exclama en el epígrafe de las *Beiträge* que he citado: “¡Quien busca ya ha encontrado!”<sup>18</sup> Se trata nuevamente de la estructura circular. En este último texto buscar es equiparado a preguntar y “lo ya encontrado” es aquello que se oculta como tal. Quien pregunte originariamente, es decir, quien inquiere por la esencia de la verdad, topará con el ineludible presupuesto de su pregunta y de cualquier otro modo de lenguaje, a saber: el ocultamiento. Para poder buscar hay que haber ya encontrado, es decir: lo ya encontrado, eso que se oculta como tal, ha de haber sido ya experimentado como esencia de la verdad para poder preguntar por ella originariamente, o pensarla filosóficamente. En otras palabras, el preguntar originario no ofrece respuestas, y menos aún en forma de enunciados, sino que persiste en el preguntar porque esa es una forma de mantenerse “en lo abierto de lo que se oculta”. En la medida en que no enuncia respuestas –al menos no en la forma “S es P”–, podríamos decir que calla. En ambos casos la autenticidad es necesaria para la escucha. Pero en *Ser y tiempo* lo escuchado era la voz silenciosa de la conciencia que llamaba al *Dasein* a resolverse, por lo que podríamos decir que lo escuchado era la existencia en su modo propio, temporalización auténtica. Por el contrario en las *Beiträge*, según he comentado, lo escuchado es la palabra esencial (poética) que dice el *Ereignis*<sup>19</sup>. Si lo escuchado en *Ser y tiempo* es el

<sup>16</sup> La temporalidad auténtica es descrita en *Ser y tiempo* del siguiente modo: futuro propio como resolución precursora, presente propio como instante que retiene futuro y haber-sido y que deja comparecer primero lo que puede ser, y pasado propio como retomarse el *Dasein*, asumir su haber-sido y repetirse a sí mismo. Cfr. *Sein und Zeit* §68a.

<sup>17</sup> GA 2, 273 (trad. esp. 293).

<sup>18</sup> „Wer sucht, der hat schon gefunden!“ GA 65, 80 (trad. esp. 79), subrayado en el original.

<sup>19</sup> Cfr. Escudero, Jesús Adrián, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009, p. 79. Inwood, Michael, *A Heidegger Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1999, p. 56.

modo propio de existir, en *Beiträge* es más bien aquello que sólo puede oírse cuando alcanzamos dicho modo de existir, y que podríamos llamar nuestra pertenencia al ser<sup>20</sup>.

En el tratado del '27 el silencio es un modo positivo de *Rede* que se opone a la habladería del estado interpretativo público. El *Dasein* resuelto entonces no dice, o sea no enuncia, sino que calla. Sí articula, pero en esa *echte Rede* no hay un llevar a la palabra. Cuando en *Ser y tiempo* leemos: “el discurrir y el escuchar se fundan en el comprender”<sup>21</sup>, hay que entender que callar, como dije antes, es aquel modo eminente de discurrir (*reden*) que permite escuchar y que presupone una rica aperturidad del sí mismo, presupone el modo propio de existir y comprender: la resolución, definida como un proyectarse callado y en disposición de angustia al más propio ser-culpable<sup>22</sup>. Esa rica articulación y aperturidad del *Dasein* se expresa callando. En el emblemático tratado, callar es el lenguaje del auténtico comprender, y permite oír la existencia. Sin embargo en “Hölderlin y la esencia de la poesía” leemos una frase similar a la recién citada: “poder hablar y poder oír son igual de originarios”<sup>23</sup>. Pero en los casi diez años que median de un texto a otro el lenguaje (*Sprache*) ha ganado una enorme importancia dentro del planteamiento filosófico de Heidegger. En *Ser y tiempo* “*Sprache*” no era más que la exteriorización de una estructura ontológica llamada *Rede* que consiste en la articulación de la comprensión. “En su condición de expresado, el lenguaje lleva en sí un estado interpretativo de la comprensión del *Dasein*”<sup>24</sup>. Aquí *Sprache* se refiere única y exclusivamente al lenguaje expresado y es el depositario de una comprensión mediana y caída que sólo atiende a lo dicho, que insiste en lo ente y que permanece incapacitada para una comprensión más originaria. La transmisión desarraigada y la repetición vacía de los enunciados sin la experiencia de la que surgieron es característica de la comprensión plana y estandarizada del “se” impersonal. Brevemente: en *Ser y tiempo*, cuando el *Dasein* se resuelve frente a *das Man* no habla, sino que calla.

Este peligro de desarraigo también está presente tanto en la *Hölderlin-Vorlesung* de 1934/35 como en “Hölderlin y la esencia de la poesía”, pero entendido ahora como algo que comporta el propio lenguaje y no solamente su modo inauténtico (“el más pe-

<sup>20</sup> De este modo se puede entender el tránsito de *Ser y tiempo* a *Beiträge* como un movimiento de descentralización del *Dasein*, donde éste, siendo imprescindible, deja de ser el centro de atención. En líneas generales la *Heidegger-Forschung* ha visto este movimiento de descentralización.

<sup>21</sup> „Reden und Hören gründen in Verstehen“. GA 2, 164 (trad. esp. 187).

<sup>22</sup> GA 2, 297 (trad. esp. 314).

<sup>23</sup> „Redenkönnen und Hörenkönnen sind gleich ursprünglich“. GA 4, 39 (trad. esp. 43).

<sup>24</sup> GA 2, 167 (trad. esp. 190).

ligroso de los bienes”). Incluso en las lecciones se dice que “la peligrosidad del lenguaje es su *determinación esencial más originaria*”<sup>25</sup>. Y es que en ambos trabajos la comprensión auténtica no calla como en la obra magna, sino que canta. En la conferencia, *Sprache* es tanto como *Dasein* porque sólo hay lenguaje allí donde hay mundo e historia<sup>26</sup>. El hombre, que es tiempo, es un acontecimiento, y por tanto el lenguaje también lo será<sup>27</sup>. De ahí que Heidegger afirme con naturalidad que somos un acontecimiento lingüístico, que el lenguaje acontece y que su acontecimiento es diálogo. Pero ahora esta noción no se refiere a una mera exteriorización verbal, portadora de un determinado estado interpretativo caído, sino a la esencia del hombre: al tiempo. El lenguaje ya no es por tanto el reverso óptico de una estructura ontológica (*Rede*) que lo explicaría, sino que es comprendido como diálogo (*Gespräch*). De hecho la frase referida (“poder hablar y poder oír son igual de originarios”) está dicha precisamente en el marco de la pregunta por la esencia del diálogo, de lo que paso a ocuparme.

### c) Diálogo e instante

Heidegger se plantea dicha pregunta al hilo de aquellos versos de Hölderlin aparecidos recurrentemente en este trabajo: *Seit ein Gespräch wir sind/ und hören können voneinander*. Al respecto comenta nuestro autor:

La unidad de un diálogo consiste en que en cada una de las palabras esenciales se pone de manifiesto eso uno y mismo en lo que concordamos y nos unificamos y que es la base que hace que estemos unidos y por tanto seamos auténticamente nosotros mismos. El diálogo y su unidad son lo que sustenta nuestro existir<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> „Die Gefährlichkeit der Sprache ist ihre *ursprünglichste Wesensbestimmung*“. GA 39, 64 (trad. esp. 67), subrayado en el original.

<sup>26</sup> Cfr. GA 4, 37-38 (trad. esp. 42).

<sup>27</sup> En apoyo de esta idea puede leerse GA 38, 167. „Wir fragten im voraus: »Wo und wie ist überhaupt Sprache?« - Sprache ist nur, sofern der Mensch ist, und sie ist demgemäß nur so, wie der Mensch ist. In welcher Weise aber der Mensch ist, das begründet sich in dem, wer er ist“. Un comentario detallado puede hallarse en Trawny, Peter, *Heidegger und Hölderlin oder der europäische Morgen*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2004, p 49 y ss.

<sup>28</sup> „Die Einheit eines Gespräch besteht aber darin, daß jeweils im wesentlichen Wort das Eine und Selbe offenbar ist, worauf wir uns einigen, auf Grund dessen wir einig und so eigentlich wir selbst sind. Das Gespräch und seine Einheit trägt unser Dasein“. GA 4, 39 (trad. esp. 43-44), traducción modificada por mí.

Las explicaciones de Heidegger que siguen a este pasaje son un tanto oscuras. Nuestro pensador encadena varios pasos hasta desembocar en la importante noción de instante: el diálogo sólo se da allí donde la palabra esencial se refiere (aunque en rigor las palabras esenciales no son referenciales) a eso uno y mismo, pero esto, para poder manifestarse, requiere de algo que sea permanente (*bleibende*) y estable (*ständige*), y esto a su vez requiere de lo presente (*Gegenwart*). En este punto añade Heidegger: “Y esto ocurre en el instante en que el tiempo se abre en sus extensiones”<sup>29</sup>. Justo aquí nos remite mediante una nota a los párrafos 79-81 de *Ser y tiempo* que tratan del ocuparse del tiempo y de la derivación del tiempo vulgar a partir del originario. Con ello da a entender con toda claridad que –pese a la ampliación de la noción de *Sprache*– para una comprensión correcta de la conferencia hay que tener en cuenta la temporalidad originaria analizada en su obra magna. En suma lo que hace Heidegger en ese punto de la conferencia es vincular la temporalidad auténtica a la unidad del diálogo como soporte de nuestro *Dasein*. Pues bien, precisamente en esos párrafos puede encontrarse el siguiente pasaje donde aparecen lo estable y lo presente, que Heidegger ha mencionado como condición para eso uno y mismo, referidos a la temporalidad auténtica:

Pues la temporalidad de la resolución tiene, por lo que respecta a su presente, el carácter del *instante*. En el modo propio como el instante presenta la situación no es el presentar lo que toma la dirección, sino que la presentación está *retenida* en el futuro que está siendo sido. La existencia instantánea se temporiza como extensión íntegra en forma de destino, en el sentido de la *estabilidad* propia e histórica del sí-mismo. La existencia que es tempórea de esta manera tiene “en forma estable” su tiempo *para* lo que la situación exige de ella<sup>30</sup>.

Intentaré abordar aquel lugar de la conferencia mediante éste y algunos otros pasajes de *Ser y tiempo*. Nuestro *Dasein* está sostenido en eso uno y mismo que da unidad al diálogo, y cada palabra esencial pone de manifiesto esa unidad. Pero ¿qué es eso uno y mismo? Para manifestarse necesita lo estable y lo presente. Ahora bien, no se trata de

<sup>29</sup> „Das aber geschieht in dem Augenblick, da die Zeit in ihren Erstreckungen sich öffnet“. GA 4, 39 (trad. esp. 44).

<sup>30</sup> „Denn die Zeitlichkeit der Entschlossenheit hat bezüglich ihrer Gegenwart den Charakter des *Augenblicks*. Dessen eigentliches Gegenwärtigen der Situation hat selbst nicht die Führung, sondern ist in der gewesenden Zukunft *gehalten*. Die augenblickliche Existenz zeitigt sich als schicksalhaft ganze Erstrecktheit im Sinne der eigentlichen, geschichtlichen Ständigkeit des Selbst. Die desgestalt zeitliche Existenz hat »ständig« ihre Zeit *für* das, was die Situation von ihr verlangt“. GA 2, 410 (trad. esp. 425), subrayado en el original.

la presentación impropia no instantánea e irresoluta que está ligada a un comprender impropio y que proyecta el poder ser desde el objeto de ocupación<sup>31</sup>. Lo presente y estable tampoco aluden a algo permanente en el sentido de lo fijo e inmutable. Más bien se requiere aquella presentación instantánea que se realiza desde el futuro. Se trata de un presente propio retenido en el futuro y el haber-sido. Retención –palabra que Heidegger subraya– se opone aquí a dispersión: “En la resolución el presente no sólo es traído de vuelta desde la dispersión en que se encuentra en medio de aquello que es objeto de inmediata ocupación, sino que es retenido en el futuro y en el haber-sido”<sup>32</sup>. El instante, o presente retenido (no disperso), sólo se entiende desde la resolución. Por su parte, “situación” es un término técnico que según Heidegger nombra “el Ahí que cada vez se abre en la resolución, y es en cuanto tal Ahí como existe el ente existente. (...) Estando resuelto para aquel Ahí que el sí-mismo ha de ser existiendo, se abre para él cada vez el carácter respeccional fáctico de las circunstancias”<sup>33</sup>. Conviene recordar en este punto que resolución es el modo correcto de comprender la llamada de la conciencia cuyo lenguaje, como ya señalé, era el silencio. Un presente retenido es una presentación resuelta, es el instante, en este sentido dice Heidegger: “Sólo como *presente* –en el sentido de hacer-presente– puede la resolución ser lo que es: un dejar comparecer sin distorsiones aquello que ella, actuando, toma entre manos”<sup>34</sup>. Y más adelante dirá en un sentido similar que: “En el instante no puede ocurrir nada, sino que, en cuanto presente propio, él deja *comparecer primero* lo que puede estar “en un tiempo” como ente a la mano o que está ahí”<sup>35</sup>. Llama enormemente la atención el adjetivo empleado por Heidegger: *unverstellte* (sin distorsión). Si consideramos que la apropiación de nuestra situación hermenéutica nunca es completa<sup>36</sup>, es decir, que el modo impropio y caído nunca es definitivamente apartado, y que por ello el modo propio de existencia nunca puede ser total y absoluto, entonces una presentación “sin distorsiones” (*unverstellte*) será, en el mejor de

<sup>31</sup> Cfr. GA 2, 338 (trad. esp. 355).

<sup>32</sup> „In der Entschlossenheit ist die Gegenwart aus der Zerstreuung in das nächst Besorgte nicht nur zurückgeholt, sondern wird in der Zukunft und Gewesenheit gehalten“. GA 2, 338 (trad. esp. 355).

<sup>33</sup> „Die Situation ist das je in der Entschlossenheit erschlossene Da, als welches das existierende Seiende da ist. (...) Entschlossen für das Da, als welches das Selbst existierend zu sein hat, erschließt sich ihm erst der jeweilige faktische Bewandtnischarakter der Umstände“. GA 2, 299-300 (trad. esp. 317).

<sup>34</sup> „Nur als *Gegenwart* im Sinne des Gegenwärtigen kann die Entschlossenheit sein, was sie ist: das unverstellte Begegnen lassen dessen, was sie handelnd ergreift“. GA 2, 326 (trad. esp. 343), subrayado en el original.

<sup>35</sup> „»Im Augenblick« kann nichts vorkommen, sondern als eigentliche Gegenwart läßt er *erst begegnen*, was als Zuhandenes oder Vorhandenes »in einer Zeit« sein kann“. GA 2, 338 (trad. esp. 355), subrayado en el original.

<sup>36</sup> He aclarado este punto en mi artículo “Hermenéutica como método de la ontología fundamental”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n. 56, pp. 121-137, p. 128.

los casos, una simpática exageración que merecería por parte de Heidegger al menos un sonrojo<sup>37</sup>. En pocas palabras: la distorsión nunca está completamente excluida. Es cierto que la resolución tiene que ver con una mirada lúcida (*Lichtblick* y *Wesensblick*, según dije en capítulo IV), pero creo que por mor de la verdad debemos garantizar que la distorsión sea siempre posible. Una presentación del ente sin (posibles) distorsiones cuadra mal con la finitud humana, con la multivocidad poética, y en general con el sentido de la filosofía<sup>38</sup>.

Pero más allá de esta observación, estábamos en que instante es presente propio, es el modo de presentar de la resolución precursora, no disperso, sino retenido, que se temporaliza desde el futuro (desde el adelantarse hasta la muerte) y donde lo presentado es la situación, o sea el Ahí. Según Heidegger sólo en la resolución hay estabilidad del sí-mismo<sup>39</sup>. Pues bien, eso uno y mismo, que según la conferencia de Roma da unidad al diálogo y sostiene nuestro *Dasein*, requería de lo estable y lo presente (*Gegenwart*) para poderse manifestar, era por eso que Heidegger añadía de inmediato que tal cosa ocurría en el instante (*Augenblick*), pues en efecto, como acabamos de leer, sólo como presente (*Gegenwart*) puede la resolución ser lo que es. Queda claro entonces que lo estable y permanente, gracias a lo cual puede aparecer la unidad de un diálogo, se debe a la presentación instantánea y resuelta. Pero, dado que la resolución era dilucidada en *Ser y tiempo* como un *callado* proyectarse en disposición de angustia, el silencio –y no la poesía– parece imponérsenos entonces como la unidad del diálogo, como lenguaje de la resolución.

<sup>37</sup> Acaso Heidegger se sonrojaría igual que pretendía Nietzsche que lo hiciese Platón en alusión a una meta excesiva que, desde el maestro griego, la filosofía impone al hombre. „Schamröthe Plato's“ („Rubor avergonzado de Platón“) decía Nietzsche al finalizar un texto que empezaba con „Ich, Plato, bin die Wahrheit“ („Yo, Platón, soy la verdad“). Cfr. Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* (hg. von Montinari und Colli), Ab. VI, Bd. 3, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1969, pp. 74-75 (trad. esp. *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2004, pp. 57-58). Sonrojos aparte, sobre el adjetivo „unverstellt“ Ramón Rodríguez en su artículo „la hermenéutica del sí-mismo en *Ser y tiempo*“, en *La filosofía como pasión*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 53-68, ha señalado con precisión que en la resolución se trata de una captación absoluta de un sentido sin resquicios de ambigüedad, motivo por el cual el lenguaje de la resolución es el silencio, pues ella no admite réplica. Quisiera recordar aquí que, según Heidegger, la resolución tampoco admite comprobación (Cfr. GA 38, 58 y 63-64), de donde resulta que la ausencia de distorsión en la presentación resuelta resultará totalmente inverificable.

<sup>38</sup> Cfr. Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA 24, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975, p. 459 (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000, p. 383), donde Heidegger reconoce como esencial a la filosofía la necesidad de las falsas interpretaciones.

<sup>39</sup> „Die Selbst-Ständigkeit bedeutet existenzial nichts anderes als die vorlaufende Entschlossenheit“. GA 2, 322. „La estabilidad del sí-mismo no significa existenzialmente otra cosa que la resolución precursora“ (trad. esp. 340), subrayado en el original.



Sin embargo no debemos perder de vista que Heidegger está comentando los versos de Hölderlin que dicen: “Desde que somos un diálogo/ y podemos oír unos de otros”. Hasta aquí he clarificado que ese diálogo sólo lo somos desde el instante, es decir, desde la temporalidad auténtica. Mientras permanezcamos caídos no seremos desde ese diálogo sino desde *das Man*, ni podremos oír unos de otros, sino que sólo podremos oír la habladuría, donde callar es meramente no decir nada. Sin embargo oír desde el instante es tanto como oír desde la historicidad propia, desde un presente retenido que tiene tiempo para lo que la situación (o sea su Ahí) exija de él<sup>40</sup>. En otras palabras: el tiempo que tiene asignado lo tiene para existir y no para insistir. Desde que somos un diálogo, significa entonces: desde que estamos resueltos, desde entonces podemos oír unos de otros.

Pero aunque el diálogo sustente nuestro existir, no somos nosotros quienes lo iniciamos. Repárese en que esto es enormemente coherente con la condición de arrojado y con la finitud del *Dasein*, entendido como aquel ente que está abierto al ser pero que no se lo ha dado él mismo. Quienes inician el diálogo, dirá Heidegger en atención al verso que precede al citado y que dice: “A los celestes, a muchos ha nombrado”, son los dioses. Ellos han de interpelarnos primero: “Desde que los dioses nos llevan al diálogo, desde que el tiempo es el tiempo, desde entonces, el fundamento de nuestro existir es un diálogo”<sup>41</sup>. Sin embargo en el capítulo anterior vimos que, en rigor, el dios no habla sino que hace señas. Ese es el modo en que nos interpelan y nosotros sólo podemos captar sus señales si estamos resueltos.

Pero los dioses sólo pueden llegar a la palabra cuando ellos mismos empiezan por interpelarnos y nos ponen bajo su interpelación. La palabra que nombra a los dioses es siempre respuesta a semejante interpelación. Dicha respuesta nace siempre de la responsabilidad de un destino<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Pero ¿qué es lo que la situación le exige a la existencia instantánea? ¿Qué exige el *Da* al *Dasein*? En el texto de *Ser y tiempo* citado arriba Heidegger ha subrayado la palabra para (*für*). Como sabemos, la cadena de significatividad que vertebra la existencia desemboca en el *Dasein*, el cual ya no es para otra cosa sino por-mor-de-sí mismo. Cuando el *Dasein*, en vez de insistir (cadentemente) en lo ente, logra existir (resueltamente) históricamente, tiene tiempo para- Pero ¿para qué?, ¿para existir por mor de sí? Me pregunto una vez más: ¿qué le exige su situación al *Dasein*? Acaso no se trate sino de asumir su finitud y saberse mortal, como se mostrará más adelante.

<sup>41</sup> „Seit die Götter uns in das Gespräch bringen, seit der Zeit ist es die Zeit, seitdem ist der Grund unseres Daseins ein Gespräch“. GA 4, 40 (trad. esp. 45), traducción modificada por mí.

<sup>42</sup> „Aber die Götter können nur dann ins Wort kommen, wenn sie selbst uns ansprechen und unter ihren Anspruch stellen. Das Wort, das die Götter nennt, ist immer Antwort auf solchen Anspruch. Diese Antwort entspringt jeweils aus der Verantwortung eines Schicksals“. GA 4, 40 (trad. esp. 45).

El dios sólo puede llegar a palabra cuando el *Dasein* resuelto capta su señal. Heidegger dice que el dios empieza por interpelarnos. Sin embargo el fundamento de nuestro existir no es el dios, sino el diálogo. Para la recta comprensión del asunto he de insistir una vez en que no debemos entender esto en sentido lineal ni procesual. El dios hace señas y, una vez captada la señal, respondemos nombrando al dios. Ese nombre nace de la resolución y en calidad de respuesta a su previa interpelación. Pero la interpelación del dios nunca es una causa ni la respuesta del *Dasein* su lógica consecuencia o efecto. La respuesta al dios tampoco puede nunca ser mecánica porque el *Dasein* no reacciona como movido por un resorte. Por eso no se trata de una mera respuesta o contestación (en alemán: *Antwort*) en el sentido de una reacción, sino de responsabilidad (*Verantwortung*). Por su parte el dios no responde simplemente porque no puede hacerlo, ya que —como sostuve en el capítulo anterior— no es hermenéutico. Si diálogo significase que el dios devuelve la réplica, entonces se trataría de una mera conversación, de una chachara (en alemán: *Gerede*) entre el dios y el hombre, lo cual entrañaría además una malinterpretación de la esencia del dios al entender que éste puede responder a nuestras palabras. El dios ciertamente forma parte del diálogo, pero no es un interlocutor en el sentido habitual del término, porque no habla ni contesta. Más bien pertenece al diálogo porque lo *inicia* con sus señales. El dios puede iniciar (interpelando) simplemente porque él es a diferencia del *Dasein*, es decir: no está arrojado (si lo estuviera sería *Dasein*). De ahí que Heidegger lo calificara como “poder del origen”. Por su parte el *Dasein* nunca puede iniciar debido a que está arrojado y es finito, y necesita de una mediación porque el ser no puede ser dicho inmediatamente. O dicho de otro modo: necesita que las cosas le sean dadas, como ya se explicaba en el libro sobre Kant<sup>43</sup>. Que no se trata de un proceso lineal ni causal es importante para comprender lo siguiente: el dios ciertamente inicia el diálogo interpelando, sin embargo el dios no es lo más antiguo, no es la diferencia (aquello que funda límites). Lo más antiguo es lo sagrado. No hay primero la diferencia, luego el dios y por último el hombre, sino que todos ellos son simultáneos. Por el momento digamos que más bien lo que hay es un diálogo.

---

<sup>43</sup> Cfr. Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), GA 3, Frankfurt am Main, Klostermann, 1991, p. 25-26 (*Kant y el problema de la metafísica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 31-32).

Hechas estas puntualizaciones, fijémonos en que la responsabilidad es “responsabilidad de un destino”. Desde ahí es audible la interpelación del dios y desde ahí es desde donde se la puede responder, desde el destino (la auténtica historia, la poesía). En el pasaje de *Ser y tiempo* transcrito arriba, se asociaba la estabilidad del sí mismo con el destino cuando se decía que el instante se temporaliza como extensión destinal entera (*schicksalhaft ganze Erstrecktheit*). La existencia instantánea o auténtica es por tanto destinal. En dicho tratado destino era tanto como historicidad propia<sup>44</sup>; y según se explicaba allí, el *Dasein* existe explícitamente como destino en la repetición, que es la entrega (*tradere*) del *Dasein* a sí mismo de una posibilidad que ha heredado (de *das Man*) pero que también ha elegido (elección y hallazgo de la posibilidad de su existencia)<sup>45</sup>. Por otra parte, en la *Hölderlin-Vorlesung* del '34, la noción de destino era interpretada por Heidegger a partir del himno “El Rin” como ser de los semidioses, el cual era además considerado como “medio mediador” –lo que indicaba su carácter de inicio– y era comprendido como aquello que funda límites (recordemos que la fundación era padeciente). En ambos trabajos destino tiene que ver con la condición de arrojado, la cual, como sabemos, es la que permite que el *Dasein* pueda ser en general afectado, interpelado. En *Ser y tiempo* la resolución “abre las posibilidades fácticas del existir propio *a partir del legado* que ese existir *asume* en cuanto arrojado. El retorno resuelto a la condición de arrojado –continúa Heidegger– encierra en sí una *entrega* de posibilidades recibidas por la tradición”<sup>46</sup>. A su vez en el curso sobre Hölderlin, como expliqué en el capítulo IV, destino era padecer el ser y esto era tanto como asumir la condición de arrojado.

Pues bien, volviendo a “Hölderlin y la esencia de la poesía”, Heidegger, cuando dice que la respuesta a la interpelación del dios nace de la responsabilidad de un destino, está poniendo claramente en conexión las nociones de diálogo (del que ha dicho que sostiene nuestro *Dasein*) y de destino (o sea: padecer el ser, asumir la condición de arrojado), ambas se hermanan en la temporalidad auténtica. A la luz de la importancia de la

<sup>44</sup> „Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich“. GA 2, 385 “Sólo la temporalidad propia, que es, a la vez, finita, hace posible algo así como un destino, es decir, una historicidad propia”. (trad. esp. 401).

<sup>45</sup> Cfr. GA 2, 383-387. Una exposición certera y sintética de este punto puede hallarse en Ledesma, Felipe, “Heidegger y la historia. Notas sobre la posibilidad de lo histórico”, en *Fenomenología e historia*, Madrid, UNED, 2003, pp. 49-59.

<sup>46</sup> „Die Entschlossenheit (...) erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens *aus dem Erbe*, das sie als geworfene *übernimmt*. Das entschlossene Zurückkommen auf die Geworfenheit birgt ein *Sichüberliefern* überkommener Möglichkeiten in sich“. GA 2, 383 (trad. esp. 399), subrayado en el original.

condición de arrojado se puede ver que al llamar destinal a la existencia auténtica decimos con ello que padece el ser y que funda límites. Ahora bien, apoyado en *Ser y tiempo* he dicho que la existencia auténtica está callada, que la unidad del diálogo es el silencio, y que callar permite poder oír. Sin embargo, frente a esto, Heidegger expondrá en la *Hölderlin-Vorlesung* del '34 un modo resuelto de escuchar que no desembocará en el silencio sino en la palabra. Ello ocurre en la distinción de la escucha poética frente a otros modos de escucha: los del dios y el hombre<sup>47</sup>. Aquel escuchar que padezca – precisamente por padecer el ser, o sea el origen– también habrá de ser llamado destinal, auténticamente histórico y fundador de límites. Veamos despacio estos modos de escuchar.

## 2. La percepción originaria del poeta

### a) Escuchar y decir

Heidegger se apoya en la estrofa II de “El Rin” para exponer esa distinción entre modos de escucha. Dice nuestro autor que lo escuchado es en cada caso lo mismo, a saber: el origen (“la rabia del semidiós”, v. 31). Sin embargo, para resaltar el modo en que lo escucha el poeta, se detiene con brevedad en los otros dos modos mencionados. Según los versos de Hölderlin, los padres del río (tierra y tonante) lo escuchan piadosos mientras que los hombres huyen. Tratando de los semidioses, Heidegger advertía de que éstos no han de pensarse como un compuesto formado por la mitad de la esencia del dios y la mitad de la del hombre, ya que en realidad no sabemos qué es el dios ni quién el hombre. En vez de eso el semidiós es el ámbito de la diferencia donde tales preguntas por sendas esencias se vuelven acuciantes. De la misma manera, tampoco ahora el escuchar del poeta puede componerse como si fuese una mezcla entre el escuchar piadoso del dios y el huidizo o desatento del hombre. Heidegger hace aquí una sorprendente y breve observación metodológica. Dice que “este tipo de escucha del poeta se mostrará en el todo de la poesía”<sup>48</sup>, y por ello es desde ese todo desde donde hemos de presentir una caracterización positiva del modo poético de escucha, la cual no procederá por composición, “sino de la mirada previa a la verdad total y auténtica de la poesía”<sup>49</sup>. Di-

<sup>47</sup> Cfr. GA 39, 197-203 (trad. esp. 178-182).

<sup>48</sup> „Offenbar wird sich die Art, wie der Dichter hört, im Ganzen der Dichtung herausstellen“. GA 39, 199 (trad. esp. 179).

<sup>49</sup> „sondern aus dem Vorblick auf die ganze und eigentliche Wahrheit der Dichtung“. GA 39, 200 (trad. esp. 179).

cho brevemente, Heidegger va a anticipar el sentido para confirmarlo después mediante la interpretación del resto del poema<sup>50</sup>.

Ante el río encadenado, que se revuelve contra sus cadenas y gime por su liberación, los dioses lo escuchan piadosos<sup>51</sup>. Heidegger sostiene que el escuchar de los dioses es un atender (*Erhören*) al semidiós en el sentido de concederle su liberación. Frente a ello los hombres, por temor al carácter terrible de la rabia del semidiós, huyen y así desatienden (*Überhören*) al origen, olvidándolo. Estos modos de escucha, siendo distintos, “coinciden por el hecho de que ambos abandonan el origen, aunque de diferente forma: unos lo liberan, los otros lo olvidan, lo expulsan”<sup>52</sup>. Por su parte el poeta no puede atender a los ruegos del semidiós ni liberarlo porque no es un dios. Nótese, una vez más, que esta imposibilidad del poeta cuadra enteramente con la finitud humana: el poeta no puede liberar al origen, lo que significa –como trataré de hacer ver en lo que sigue– que no inicia el diálogo. Pero el poeta “tampoco es meramente un hombre como se es hombre cotidianamente”<sup>53</sup>, lo que quiere decir –como ya he señalado– que está resuelto y asume su condición de arrojado, por lo que su escucha no es una huída ante el origen ni un olvido, sino que “su escuchar se tiene firme ante el carácter terrible del origen encadenado. Este resistente escuchar es padecer. Pero padecer es el ser de los semidioses”<sup>54</sup>. El poeta, paradigma de *Dasein* resuelto, escucha y padece al origen, se mantiene firme ante su carácter terrible, no puede liberarle de las cadenas ni tampoco puede huir, sino que ha de aguantar, permanecer a la escucha soportando lo escuchado. Ahora bien, para comprender la esencia del diálogo poético, para ver cómo hay responsabilidad del destino, conviene atender a lo que dice el siguiente texto. Este escuchar, a diferencia del ca-

<sup>50</sup> Un explicación y ejemplo de este procedimiento metodológico, aunque en un contexto bien diferente, puede verse en Rodríguez, Ramón, “La indicación formal y su uso en Ser y tiempo”, en *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 157-176.

<sup>51</sup> Podría pensarse que aquí hay un problema: si los dioses no sienten nada por sí mismos y están cerrados, entonces cómo pueden escuchar al semidiós. Frente a esta clase de consideraciones advierte Heidegger: „Es ist allerdings ein Widerspruch, wenn wir mir unserm allzuverständigen Verstand Worte und Sache gegeneinanderschoben und Meinungen des Dichters gegeneinander ausspielen“. GA 39, 57. “Hay ciertamente una contradicción si, con nuestra razón omnicomprendedora, queremos equiparar palabras y cosas y jugamos confrontando las opiniones del poeta”. (trad. esp. 62). Pero esto no es más que una débil disculpa de nuestro autor, porque el problema persiste ya que los dioses no están arrojados y la condición de arrojado es lo que permite ser afectado, y escuchar es un modo de afección.

<sup>52</sup> „Sie kommen darin aber überein, daß beide den Ursprung sich selbst überlassen, wenngleich in verschiedener Form: die einen geben ihn frei, die anderen vergessen ihn“. GA 39, 200-201 (trad. esp. 180).

<sup>53</sup> „Da er [der Dichter] auch nicht bloß ein Mensch ist, wie man eben so alltäglich Mensch ist“. GA 39, 201 (trad. esp. 180).

<sup>54</sup> „Sein Hören hält der Furchtbarkeit des gefesselten Ursprungs stand. Dieses standhaltende Hören ist Leiden. Leiden aber ist das Sein des Halbgottes“. GA 39, 201 (trad. esp. 180).

racterizado en *Ser y tiempo*, no es un callar, sino que según su esencia poética es un decir<sup>55</sup>. Así lo señala Heidegger:

Su escuchar en tanto que resistente es, por consiguiente, el percibir originario de lo que el origen es como tal. Este resistente escuchar percibe en general que aquí impera un ser originario. El resistente escuchar se pone a la escucha del origen encadenado como tal. El resistente escuchar “sitúa” por primera vez lo que ahí auténticamente acontece, [lo que] en general “es”. Este escuchar que sitúa y pone de relieve [lo que acontece] lleva por primera vez lo escuchado al sonido de la palabra. Funda –como el decir y esto porque decir y escuchar se copertenecen según su esencia, y portan la posibilidad del diálogo del que sabemos que constituye el rasgo fundamental de nuestro *Dasein*<sup>56</sup>.

El escuchar que se mantiene firme ante el carácter terrible del origen es el percibir originario. Este escuchar sitúa y hace destacar<sup>57</sup> lo que acontece, lo que “es”, y lo lleva al sonido de la palabra. Este escuchar funda, es decir, proyecta el claro en la medida en que es un decir poético. Escuchar –que es padecer– es, conforme a su esencia (*wesensmäßig*), un decir en vez de un callar. Ambos, oír y decir (*Hören y Sagen*), se pertenecen mutuamente y portan la posibilidad del diálogo. Por tanto no pueden darse uno sin el otro: el escuchar del poeta, que se mantiene firme frente al origen, es al mismo tiempo un decir y un fundar; por tanto también un proyectar y un comprender. Todo ello ha de entenderse como percibir originario. No se trata pues de un percibir meramente pasivo (escuchar) sino que simultáneamente configura lo percibido al llevarlo a palabra (decir). Naturalmente no me refiero a una configuración en el sentido moderno de la determinación categorial de la experiencia posible operada por el entendimiento sobre un contenido suministrado por la sensibilidad, sino más bien como un bosquejo o esquematización, como sugiere la noción *Entwurf*. El percibir originario funda, proyecta. Com-

<sup>55</sup> La idea de que hablar y oír son igual de originarios y se copertenecen aparece en otros lugares de la obra de Heidegger, Cfr. GA 4, 124 (trad. esp. 137) y GA 39, 71 (trad. esp. 73).

<sup>56</sup> „Sein Hören als Standhalten ist daher ursprüngliches Vernehmen dessen, was der Ursprung als ein solcher dann ist. Dieses standhaltende Hören vernimmt überhaupt erst, daß hier ein ursprüngliches Sein waltet. Das standhaltende Hören bringt sich den gefesselten Ursprung als solchen zu Gehör. Das standhaltende Hören »stellt« so erstmalig hin, was da eigentlich geschieht, überhaupt »ist«. Dieses heraus- und hinstellende Hören bringt das Gehörte erstmals in den Klang des Wortes. Es stiftet – so wie das Sagen, und das deshalb, weil Sagen und Hören wesensmäßig zusammengehören und die Möglichkeit des Gespräch tragen, des Gespräch, von dem wir wissen, daß es den Grundzug unseres Daseins ausmacht“. GA 39, 201-202 (trad. esp. 180-181), la traducción al español ha sido modificada severamente por mí respecto de la ofrecida en la editorial Biblos, que en este pasaje es claramente errónea. Los añadidos entre corchetes son míos y se proponen facilitar la comprensión.

<sup>57</sup> De modo similar en “El origen de la obra de arte” Heidegger dice que el arte hace destacar el material que utiliza y que en la obra lo traído delante se alza y destaca. Cfr. GA 5, 32 y 52 (trad. esp. 33 y 47).

prende, no conoce. En suma, en la medida en que se trate de un comprender, el escuchar del poeta, su percibir originario, encerrará una interpretación: percibirá algo como algo. Pues bien, el texto dice que lo así dicho y proyectado es lo que en general “es”. O sea, lo dicho es lo que ha de entenderse por ser, esa palabra tendrá una fuerza nominativa inicial como ninguna otra y valdrá como pauta de comprensión del ser en general. El escuchar del poeta no es por tanto un callar sino, de acuerdo a este pasaje, esencialmente un decir.

A un escuchar tan peculiar le corresponderá un decir que tenga el mismo nivel de originariedad que aquél, y que, cuando lleve lo escuchado al sonido de la palabra, lo haga sin perder nada de aquel percibir. Por ello dicha palabra habrá de sonar incomprensible desde la interpretación estándar, la cual queda siempre demasiado a la zaga. Esa palabra dice lo escuchado, el origen encadenado, y éste no puede decirse en un lenguaje coloquial ni divulgativo. Por eso Heidegger insiste en que el decir poético “es más bien un decir velante que uno develante”<sup>58</sup>. Lo que significa que el lenguaje poético no podrá tener aquel carácter descubridor del enunciado, ya que los enunciados no dan una pauta general de comprensión del ser, sino que, suponiendo dicha comprensión, operan un recorte sobre la situación hermenéutica en la que se está<sup>59</sup>. Además, según vimos en *Beiträge* —y se reconocía ya en *Ser y tiempo*— el enunciado no es la experiencia fundamental. El decir poético no puede ser develante o enunciativo porque no habla de ningún ente, sino del origen (misterio). Además, de esto no se puede hablar inmediatamente (*Beiträge*). En consonancia con todo lo cual el verso 48 del poema “Como cuando en día de fiesta” decía que lo que el poeta dice está velado en canción y puesto así en el *Dasein* del pueblo. Dicho en el lenguaje de *Ser y tiempo* —que aquí ya se quedaría algo corto porque en ese tratado aún no está dilucidada la noción de ocultamiento como esencia de la verdad— lo presentado en la presentación instantánea o resuelta no es un ente, sino el Ahí. Desde aquí se comprende mejor lo que traté de mostrar en el capítulo I: decir velando o dejar no dicho significa no enunciar, significa emplear un lenguaje no referencial o designativo, no habitual<sup>60</sup>. Se empieza a comprender la palabra poética cuando se empieza a cuestionar la interpretación estándar.

---

<sup>58</sup> „Es ist mehr ein verhüllendes Sagen als ein enthüllendes“. GA 39, 203 (trad. esp. 182).

<sup>59</sup> Así se explica en §33 de *Ser y tiempo*.

<sup>60</sup> Heidegger sostiene que tanto en el decir poético como en el decir pensante, sin que sean iguales, no se trata tanto de lo dicho sino más bien de lo que en tal decir queda silenciado. Cfr. GA 39, 40-42 (trad. esp. 49-50).

El poeta escucha al río encadenado, al origen aún no surgido. Su percibir es originario. ¿Qué significa este adjetivo? Como es sabido, lo originario en el pensamiento de Heidegger se opone a lo derivado. Una interpretación se considera derivada cuando de algún modo impide el recto modo de acceso a un fenómeno o lo presenta deformado, lo cual se debe generalmente a la aceptación de teorías o de supuestos inadvertidos y/o incuestionados. En este sentido Heidegger no se cansa de contraponer una comprensión más originaria de fenómenos fundamentales como verdad o tiempo, frente a una vulgar, tradicional que, a su juicio, es derivada de aquélla<sup>61</sup>. Lo originario está pues directamente relacionado con la resolución, y apunta a una interpretación de los fenómenos más libre de presupuestos, o al menos prevenida frente a ellos, que se apropia de los fenómenos. La relación entre lo originario y lo derivado consiste en que éste surge de aquél y una vez surgido generalmente oculta u olvida su procedencia. Pues bien, un percibir será tanto más originario cuanto menos derivado sea. El poeta percibe el origen sopor-tando su furor, padeciéndolo. No huye —como los hombres— a refugiarse en una interpretación impersonal, no trata de ocultar el horror mediante *das Man*, sino que resiste. “Este resistente escuchar es padecer. Pero padecer es el ser de los semidioses”<sup>62</sup>. Con el ser de los semidioses —el destino— se piensa la diferencia en tanto que aquello que funda límites, “semidiós” no es un compuesto de hombre y dios, sino aquello desde donde hay que pensar la esencia de ambos, un “entre”. En su escucha el poeta no percibe al dios (esto, aunque no sea más que de modo formal, debería bastar para distinguir al poeta del místico<sup>63</sup>), ni a los hombres, sino que percibe antes bien su diferencia, percibe y dice la fundación de ese límite. Ahora bien, si lo que diferencia al hombre del dios es la muerte, entonces percibe y dice la muerte, o sea: el tiempo finito. El padecimiento del poeta no radica en tener miedo de dios, sino en soportar el enorme peso de la decisión y respon-

<sup>61</sup> En este orden de cosas puede recordarse, a título de ejemplo, el siguiente pasaje de *Ser y tiempo*: „die Zeitlichkeit, als ekstatisch offenen kenntlich, zunächst und zumeist nur in dieser besorgenden Ausgelegtheit bekannt ist. Die »unmittelbare« Verständlichkeit und Kenntlichkeit der Zeit schließt jedoch nicht aus, daß sowohl die ursprüngliche Zeitlichkeit als solche, wie auch der in ihr sich zeitigende Ursprung der ausgesprochenen Zeit unbekannt und unbegriffen bleiben“. GA 2, 408. “La temporalidad, conocible en cuanto extáticamente abierta, sólo es conocida inmediata y regularmente en el estado interpretativo que guía la ocupación. La “inmediata” comprensibilidad y cognoscibilidad del tiempo no excluye, sin embargo, el desconocimiento y la incomprensión de la temporalidad originaria en cuanto tal, y del origen del tiempo expresado que en ella se temporiza”. (trad. esp. 423).

<sup>62</sup> GA 39, 201 (trad. esp. 180).

<sup>63</sup> Me opongo en este punto a la interpretación de Rubén Muñoz Martínez quien insiste en el aspecto místico del pensamiento de Heidegger, y coincido con otros investigadores como Ángel Xolocotzi o Jeff Malpas quienes afirman contundentemente lo contrario. Cfr. Muñoz Martínez, Rubén, *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*, Sevilla, Fénix, 2006; Malpas, Jeff, *Heidegger and the thinking of place*, Cambridge, MIT Press, 2012, p. 41; Xolocotzi, Ángel, *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, México, Porrúa, 2011, pp. 36 y 86-87.



sabilidad ontológica del límite: quién sea el hombre y qué el dios dependerá de lo que él escuche-y-diga. Tomada tan radicalmente la tarea poética se diría que es desde luego una auténtica “gigantomaquia de las esencias”.

Padecer el ser fue explicado en términos de asunción de la condición de arrojado. Y ésta está relacionada con la disposición afectiva y corresponde con el éxtasis temporal del haber-sido, el cual ha de entenderse como todavía esenciante (*noch wesende*). Heidegger llama la atención sobre el hecho de que los verbos de las estrofas II y III de “El Rin” están conjugados en pasado (“escuché” v. 22, “era la voz” v. 32) y al respecto declara que “visto desde el presente, el origen aparece como algo pasado”<sup>64</sup>. En esta frase nuestro autor ha de estarse refiriendo naturalmente al presente propio (al instante) pues desde el impropio el origen no se ve –ni tampoco se escucha– sino que se huye. Por tanto, percibido desde el instante, el origen es lo que ha sido (pasado), y que todavía es esenciante. El poeta ha escuchado al origen aún no surgido sino encadenado, justo antes de su surgir –según las expresiones de Heidegger– “al arrancar”, “en su surgir”, o “ante su salto”. Por mi parte ya he señalado esta vinculación entre origen y pasado al relacionar el haber-sido con el ocultamiento<sup>65</sup> en la medida en que éste último se cierra en sí y es más antiguo que toda apertura, y por idéntico motivo con la tierra, el abismo, el misterio, y lo sagrado. Escuchar al semidiós bramando por liberarse, o sea escuchar al origen encadenado, es escuchar aquel “entre” más antiguo que dioses y hombres, que funda límites, es escuchar un “aquello desde donde...”. El semidiós (el origen), pensado como “entre”, como anterior y más antiguo que el dios y el hombre, guarda entonces un llamativo parecido con la noción de lo sagrado. El poeta, en su escuchar-decir que resiste y que funda, percibe un destino (vv. 10-11 de “El Rin”), percibe originariamente un “entre”. En este sentido cabe recordar aquel verso de “Como cuando en día de fiesta” que dice: “y lo que vi, lo sagrado, sea mi palabra” (*Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort*). ¿No queda claro con esto que el poeta percibe-padece-funda un destino, o sea la auténtica historicidad, relacionada directamente con la muerte?, ¿no está percibiendo entonces lo más antiguo? ¿no está percibiendo el ocultamiento (misterio)? Según el último verso citado, el poeta percibe lo sagrado, es decir la naturaleza en tanto que aquello más antiguo que hombre y dios. Ahora bien, nótese que en dicho verso el verbo “ver” está en pasado (*sah*) y el verbo ser en presente de subjuntivo (*sei*), no en indicati-

<sup>64</sup> „Aus dieser Gegenwart her nimmt sich der Ursprung aus wie ein Vergangenes“. GA 39, 204 (trad. esp. 182).

<sup>65</sup> Cfr. GA 40, 108 (trad. esp. 97).

vo. Si desde el presente propio el origen aparece como pasado, entonces lo sagrado, que ahora –en el presente resuelto– va a ser dicho, es algo que no se está viendo, sino que se vio, se percibió: lo sagrado siempre queda preterido y de este modo es un haber-sido que ha de ser repetido, algo de lo que el poeta ha de hacerse entrega a sí mismo en el canto: la palabra que sea lo sagrado habrá de ser entonces “retinente” igual que la presentación instantánea, y no dispersa. El canto es presentación instantánea, es temporalización auténtica. Estamos con esto más cerca de una mejor comprensión tanto de aquella frase de *Beiträge*: “el decir como callar funda”, como también del diálogo que somos.

Veamos cómo Heidegger continúa su explicación del escuchar del poeta<sup>66</sup>. Éste no atiende a algo individual, ni se detiene en lo casual –ya señalé que no percibe ningún ente– sino que atiende a lo que constituye la duración (*Bestand*) y lo escucha por adelantado (*im Voraus*), por eso es poetizante. El carácter previo aparece en otros lugares de estas lecciones, por ejemplo cuando Heidegger dice: “el poeta sólo puede pensar los semidioses, es decir, su ser, experimentándolos previamente, porque él (...) también está en la necesidad de este padecer”<sup>67</sup>. El poeta escucha antes, de antemano, pero ¿antes de qué? En parte ya se ha respondido: antes de lo derivado, antes de la comprensión caída y de la interpretación estándar. Ahora bien, en relación con esto, Heidegger advierte de que al origen le pertenece todo el curso del río. Por eso, al percibir el origen, no percibe el comienzo en tanto que primera unidad de una serie, sino que, según dice nuestro autor<sup>68</sup>, ese todo es lo que escucha el poeta: percibe al origen encadenado, pero lo hace previamente; o sea escucha al origen en su surgir justo antes de su salto, es decir, antes de lo surgido, mas no ignorándolo. Que el poeta percibe un todo significa que su percibir, aunque sea previo a lo derivado, no excluye esto derivado (por el contrario, lo abarca, si bien no lo determina). En otras palabras: “antes de *das Man*” no puede significar “fuera de *das Man*” porque la caída es constitutiva. Ciertamente no puede saber qué interpretación(es) se derivará(n) de su palabra, qué dirá *das Man*, lo que sí sabe es que habrá derivación, deformación de lo escuchado<sup>69</sup>. En este sentido hay que entender

<sup>66</sup> Cfr. GA 39, 202 (trad. esp. 181).

<sup>67</sup> „Die Halbgötter, d. h. ihr Seyn, kann daher der Dichter nur denken, im voraus erfahren, weil er (...) selbst in der Notwendigkeit dieses Leidens steht“. GA 39, 182 (trad. esp. 166).

<sup>68</sup> GA 39, 202 (trad. esp. 181).

<sup>69</sup> „Ein wesentliches Wort sagen, heißt in sich, dieses Wort auch schon ausliefern in den Bereich der Mißdeutung, des Mißbrauchs und der Täuschung, in die Gefährlichkeit der unmittelbarsten gegenteiligen Auswirkung seiner Bestimmung“. GA 39, 63. “Decir una palabra esencial significa en sí consignar tam-

que su comprensión de ser precede, posibilita y abarca cualquier otra interpretación que se guíe por su pauta. El inicio es más rico que todo lo que surge de él. Ahora bien, ¿cómo sabe que habrá esas interpretaciones? Por lo siguiente: si el escuchar poetizante es siempre un decir, entonces ese decir no se dirige al origen, ni tampoco al dios, sino, como ya lo indicaba el verso 48 de “Como cuando en día de fiesta”, al pueblo. Y es que, según Heidegger, la palabra poética se convertirá en prosa. Esta es la idea de la poesía como lenguaje originario (*Ursprache*) de un pueblo.

b) *Urdichtung* y silencio

Pese a la conclusión anterior (el discurso originario es callar), hemos caracterizado ahora el escuchar del poeta como un decir en vez de un callar, que es velante y no descubridor como los enunciados, que está resuelto y es originario, frente a lo caído y derivado. Este escuchar no trata acerca de un ente, sino que padece y dice el destino, la diferencia entre hombre y dios (la muerte, la finitud), el “entre” más antiguo, el origen, que desde el presente es nombrado como algo pasado aunque todavía esenciante, y al que le pertenece todo lo surgido. Pues bien, el pasaje citado arriba decía que semejante escuchar porta la posibilidad del diálogo que somos. Como sabemos los pensamientos de Heidegger giran aquí en torno a esos cuatro versos de Hölderlin en los que se dice “*Seit ein Gespräch wir sind*”. Que el escuchar poético entrañe la posibilidad de ese diálogo significa que sin percepción de lo sagrado no hay lenguaje, ni *Dasein*, ni por tanto historia. La última vez que Heidegger cita los consabidos versos en estas lecciones lo hace como colofón a una apretada reflexión en la que entran en juego todos los elementos que aquí nos interesan. El pasaje es largo pero merece la pena citarlo entero, porque permite –según creo– entender mejor la idea de *Beiträge* (el decir como callar funda) así como la noción de diálogo.

Pero visto desde su esencia el lenguaje es en sí la más originaria poesía, y lo poetizado en ella es en estricto sentido –en el sentido particular en que lo llamamos “poesía”– el protolenguaje de un pueblo que luego se divulga como prosa, divulgación que achata y hace aparecer la poesía como una infrecuente excepción.

Si nos fuese permitido aquí reflexionar filosóficamente más hacia atrás aún, acerca de la esencia y origen del lenguaje como protopoesía, deberíamos reconocer: el lenguaje mismo tiene su origen en el silenciar. Sólo en éste debe haberse re-

---

bién esta palabra al ámbito de la falsa interpretación, del abuso, del engaño, a la peligrosidad del efecto inmediatamente opuesto de su determinación”. (trad. esp. 66-67).

unido como “ser”, para, entonces, ser pronunciado como “mundo”. Aquel silenciar premundano es más poderoso que todos los poderes humanos. Ningún hombre, por sí, ha inventado el lenguaje, es decir, ninguno ha sido, por sí, lo bastante fuerte como para quebrar la violencia de aquel silencio, salvo estando bajo la constricción del dios. Nosotros humanos siempre estamos ya arrojados a un habla hablada y dicha, y tan sólo podemos callar retrayéndonos de este habla, y esto incluso rara vez sucede. En tanto estamos en el *Dasein*, nosotros mismos somos sólo un diálogo y experimentamos en él algo así como un mundo<sup>70</sup>.

Como decía, Heidegger menciona aquí casi todas las piezas: lenguaje, poesía, mundo, dios, pueblo, silencio, diálogo. Acaso se echa en falta la noción de destino como tiempo originario. Tratemos en primer lugar de recoger lo dicho de modo esquemático y preciso: 1) La poesía es la *Ursprache* de un pueblo; o lo que es lo mismo: la esencia del lenguaje coloquial o prosaico es la poesía, que es lenguaje originario<sup>71</sup>. 2) El lenguaje originario tiene a su vez su origen en el silenciar, y este origen del lenguaje originario, o sea el origen de la poesía, es entendido como *Urdichtung*. 3) Ese silenciar es, por sorprendente que parezca, premundano (*vorweltliche*). 4) En el silencio premundano el lenguaje originario ha de haberse reunido en tanto que “ser”, y ha de ser pronunciado como “mundo”. 5) El hombre sólo puede romper ese silencio premundano si está bajo la constricción del dios. 6) El *Dasein* está arrojado a un habla hablada y dicha, es un diálogo, pero él no lo inicia, si bien sólo desde él experimenta un mundo.

Lo primero que llama la atención de este pasaje son las comillas puestas a palabras capitales como ser y mundo. Esta última incluso acaba perdiendo sus comillas al final de pasaje. Heidegger está meditando aquí sobre el origen del lenguaje, está tratando de averiguar de qué habla ese curioso “desde” del verso “*Seit ein Gespräch wir*

<sup>70</sup> „Aber auf das Wesen gesehen, ist die Sprache an sich selbst die ursprünglichste Dichtung, und das in ihr Gedichtete im engeren Sinne – das, was wir im besonderen «Dichtung» nennen – ist die Ursprache eines Volkes, die dann als Prosa sich verbreitet und in der Verbreitung verflacht und Dichtung als abseitige Ausnahme erscheinen läßt.

Wenn wir hier dem Wesen und Ursprung der Sprache als der Urdichtung philosophisch noch weiter zurück nachsinnen dürften, müßten wir erkennen: Die Sprache selbst hat ihren Ursprung im Schweigen. Erst muß in diesem dergleichen wie »Seyn« sich gesammelt haben, um dann als »Welt« hinausgesprochen zu werden. Jenes vorweltliche Schweigen ist mächtiger als alle menschlichen Mächte. Kein Mensch für sich hat je Sprache erfunden, d. h. war für sich stark genug, die Gewalt jenes Schweigens zu brechen, es sei denn unter dem Zwang des Gottes. Wir Menschen werden immer schon in eine gesprochene und gesagte Rede hineingeworfen und können nur mehr noch schweigen im Rückzug aus dieser Rede, und selbst dieses gelingt selten. Sofern wir im Dasein stehen, sind wir selbst nur ein Gespräch und erfahren in ihm so etwas wie eine Welt“. GA 39, 217-218 (trad. esp. 192-193).

<sup>71</sup> Heidegger expresa esta idea en GA 39, 63-64 (trad. esp. 66-67).

*sind*”. Él está convencido de que se trata de una indicación temporal<sup>72</sup> que apunta hacia atrás, tal vez por eso su pensamiento va en la misma dirección (*nachsinnen zurück*). Naturalmente la poesía como *Ursprache* de un pueblo no consiste en que en tiempos remotos las gentes hablasen en verso mientras que ahora lo hacen en prosa. No se trata de “antes” en un tiempo lineal como pasado que no volverá sino en un sentido originario: el origen acompaña a lo surgido, lo sostiene y abarca, y es ocultado por ello. La poesía, en tanto que esencia del lenguaje vulgar, tiende a sostenerlo pero también a ser ocultada u olvidada por éste. La poesía está aquí referida a la percepción de un destino, es decir, a la historicidad auténtica, mientras que la prosa está por existencia irresoluta —o, como dice Heidegger en otro lugar, insistencia en lo ente<sup>73</sup>—, donde reinan el olvido, el lenguaje enunciativo, y el estar a la espera (futuro impropio). El razonamiento podría reconstruirse así: si el enunciado debe su carácter descubridor del ente a una previa apertura que él no opera, entonces esa apertura previa tendrá un lenguaje no enunciativo, o sea no prosaico. En *Ser y tiempo* se acudía aquí a la aperturidad del *Dasein*. Sin embargo, tras la profundización y ampliación de la noción de verdad, Heidegger reconoce un ocultamiento más antiguo que toda apertura. Pues bien, en el texto que ahora nos ocupa esta apertura previa es la fundación poética, la *Ursprache* de la *Sprache*. Es en esta *Ursprache* donde hay que situar la palabra del poeta, que corresponde con el resistente escuchar; aquí están pues la fundación, el proyecto. Junto a la idea de que a la apertura le es esencial un cierre, conviene recordar aquí además que la palabra que dice el poeta no se debe a su arbitrio, sino que es escuchada y padecida. De acuerdo a lo primero se comprende mejor que Heidegger, en su pensar hacia atrás (*zurück nachsinnen*), mencione como origen de la poesía una *Urdichtung* (lo que sería, si cabe decirlo así, una *Ursprache*), la cual, por ser un cierre, es llamado aquí “silenciar” (*Schweigen*). Vemos sin dificultad el parecido que guarda esto con un ocultamiento más antiguo que toda apertura. Además desde la distinción apertura/cierre podemos poner en paralelo los binomios mundo/terra, poesía/silenciar y desocultamiento/ocultamiento. Por otra parte, de acuerdo ahora a lo segundo, con este silenciar previo a la poesía quedan recogidos la

<sup>72</sup> Cfr. GA 39, 69-71 (trad. esp. 71-72). En *Ser y tiempo* Heidegger hace esta interesante observación: „die trivialste, alltäglich hingesprochene Rede, zum Beispiel: »es ist kalt«, meint mit ein »jetzt, da...«“ GA 2, 407. “La más trivial locución cotidiana, como cuando decimos: “hace frío”, connota un “ahora que...”” (trad. esp. 422-423), poco después sostiene que en la databilidad (estructura relacional consistente en que en la ocupación digamos “ahora que...”, “luego cuando...”, “entonces cuando...”) hay una comprensión atemática de la unidad extática de la temporalidad. Es decir, las expresiones “ahora”, “luego”, “entonces”, son indicaciones de tiempo. Cfr. GA 2, 408 (trad. esp. 423). Probablemente Heidegger tiene esto a la vista cuando considera el “*Seit*” del verso de Hölderlin como indicación temporal.

<sup>73</sup> GA 9, 196 (trad. esp. 166).

finitud del decir poético, lo arrojado de la fundación, lo padeciente del proyecto, lo cual es tanto como decir la ausencia de todo capricho arbitrario y, por ende, el gobierno (imperio, mandato, en alemán: *walten*) de la necesidad (*Not*) en el proyectar poético<sup>74</sup>.

Este cierre, ocultamiento, o silencio, es violento y premundano (*vorweltlich*). Considerado desde la terminología de “El origen de la obra de arte” podríamos decir que la tierra es tan premundana como “post-terráqueo” es el mundo<sup>75</sup>. Sin embargo un adjetivo como “*vorweltlich*” lleva aparejada una cierta complejidad dentro de las coordenadas heideggerianas de pensamiento y encierra, a mi juicio, la razón de que la palabra “mundo” lleve comillas en el pasaje que nos ocupa. Expondré brevemente lo problemático de esta palabra. Según el §43 de *Ser y tiempo*, mundo sólo lo hay con el *Dasein*, mundo es la totalidad significativa respeccional que dimana de la propia estructura de este ente. Hablar de algo premundano es tanto como hablar de algo anterior al *Dasein*. Pero esto es enormemente difícil porque toda comprensión de ser y todo sentido de ser, necesarios para que pueda siquiera hablarse de algo, se dan sólo en y a partir del *Dasein*. De ahí que hablar de algo anterior al *Dasein* sea hablar de algo muy difícilmente comprensible, por no decir directamente sin sentido y fuera de toda comprensión. Pues bien, en el ocultamiento más antiguo que toda apertura, en ese silencio anterior incluso al decir prístino de la poesía ¿qué podrá significar “mundo” o “ser”? ¿Acaso en tal silencio puede haber en general sentido? Heidegger seguramente sabía que hablar de una *Urdichtung* era adentrarse demasiado en el misterio. Creo que esta dificultad es lo que explica el uso de las comillas en la frase dedicada al silenciar cuyo contenido he tratado de sintetizar bajo el número 4. A saber: en el violento silencio premundano el lenguaje (evidentemente el poético, no el prosaico que sería ya mundano) se reúne como “ser” y es pronunciado como “mundo”. Las comillas delatan que el pensar está yendo del *Dasein* hacia atrás, a pesar de que ya sabe –por los logros obtenidos en “De la esencia del fundamento”– que ese camino es intransitable porque no se puede ir más atrás de la condición de arrojado<sup>76</sup>. Si esto es así, entonces el silencio parece ser la caracterización más prudente de aquello sobre lo cual no podemos saber, ni pensar, ni decir nada. Pero este silencio no es aquel del que se hablaba en *Ser y tiempo*, que ocurría cuando el

<sup>74</sup> „Dieses standhaltende Hören vernimmt überhaupt erst, daß hier ein ursprüngliches Sein waltet“. GA 39, 201. “Este resistente escuchar percibe que aquí impera un ser originario”. (trad. esp. 180).

<sup>75</sup> Adviértase que “El origen de la obra de arte” (1935), aunque está cronológicamente muy cerca del curso sobre Hölderlin, es posterior a estas lecciones (1934/35). Por ello la distinción tierra/mundo, si bien pudiera estar en ciernes durante dicho semestre, como parece indicarlo el pasaje que comento, no ha sido aún, pese a todo, plenamente formulada por Heidegger con la nitidez de la citada conferencia.

<sup>76</sup> En *Ser y tiempo* Heidegger ya reconocía ese límite, Cfr. GA 2, 284 (trad. esp. 303).

*Dasein* tenía una rica aperturidad de sí mismo, esto es, cuando tiene algo que decir. Más bien se parece a aquel de *Beiträge*, es decir: un silencio que funda (*gründet*). Dado que este silencio es *Urdichtung*, habremos de pensar que es también “*urmenschlich*”, ya que *Mensch* sólo lo hay desde la *Dichtung*. De hecho en el pasaje que comentamos ya se dice que los hombres sólo pueden callar retrayéndose, lo cual además ocurre rara vez. Esta retracción sí es el callar de *Ser y tiempo*, que consistía en apartarse de la habladuría.

El “mundo” salió pues del silencio y lo hizo gracias a la palabra poética. Esta pronunciación la hace el poeta –quien, según dijimos, es más que un hombre– ya que ningún ser humano puede romper ese silencio. Pero el poeta sólo puede pronunciar el “ser” como “mundo” si está bajo el golpe del dios<sup>77</sup>. Podríamos preguntarnos lo siguiente: si el dios rompe el silencio, entonces ¿por qué no es él quien pronuncia? Desde la lógica interna de la interpretación que hace Heidegger del poema “El Rin” se puede responder que, aunque rompa el silencio, el dios no pronuncia porque no escucha resistiendo. Que el dios rompe el silencio es otro modo de decir que libera al origen, que inicia el diálogo (y lo contiene). Si ahora nos preguntásemos ¿por qué el origen está encadenado?, aunque Heidegger no plantea directamente esta cuestión, podríamos relacionar las cadenas con el silencio. El hecho de que el río tenga cadenas sugiere que, a pesar de que el poeta escuche un silencio premundano y piense con ello más atrás de la condición de arrojado, eso no hace que tal condición se suprima o supere, ni exime al poeta de tal condición, pues el silencio precisa ser roto, la cadena requiere liberación, algo que no está en sus manos procurarse. Sin embargo, liberar el origen no basta para que haya mundo; aunque el silencio esté roto, todavía el mundo no sale de él. Para que eso ocurra ha de ser *ausgesprochen* (el prefijo *aus-* significa “hacia fuera”), ha de ser pronunciado, y quien lo haga habrá de ser llamado poeta. En este punto puede advertirse el parecido de esta consideración con la que hace Heidegger en “Hölderlin y la esencia de la poesía” cuando, comentando precisamente los mismos versos que en la *Hölderlin-Vorlesung* (“*der Himmlischen viele genannt*”), afirma que nombrar al dios es tanto como llevar a palabra un mundo. De este modo obtenemos que pronunciar el ser como mundo, sacar

---

<sup>77</sup> Recordamos aquí los versos 56 y ss. de “Como cuando en día de fiesta” según los cuales el poeta atrapa el rayo del dios y, envuelto en canto, lo pone en el *Dasein* del pueblo. En la *Hölderlin-Vorlesung* de 1934/35 Heidegger comenta estos versos diciendo que „*Dasein ist nichts anderes als die Ausgesetztheit in die Übermacht des Seyns*“. GA 39, 31, subrayado en el original. “El *Dasein* no es otra cosa que la *exposición a la supremacía del ser*”. (trad. esp. 42). Nótese que Heidegger insiste e incluso subraya que la exposición no es al rayo del dios, sino a la supremacía del ser.

el mundo del silencio, y nombrar al dios son tres formas de decir lo mismo, o sea: poetizar, fundar, abrir.

Ahora bien, el poetizar, en tanto que modo humano (o sea: finito) de habitar, deja detrás de sí como irrecuperable la diferencia<sup>78</sup>. De ser así, surge un conflicto porque la diferencia, según dijimos, era lo percibido en el escuchar originario. Si el poeta nombra al dios, se entiende entonces que a partir de tal nombre, que es fundador de límites<sup>79</sup>, ya hay dioses y hombres<sup>80</sup>. Ahora bien, dado que estos no son la diferencia sino algo diferenciado, habrá que entender que lo sagrado mismo queda preterido respecto a ellos, es decir, que incluso al nombrar poético le queda a trasmano lo sagrado. En la conferencia de Roma se dice claramente que lo nombrado es el dios, no lo sagrado<sup>81</sup>. Sin embargo, y frente a esto, Heidegger dice en las lecciones del '34<sup>82</sup> que la poesía como fundación es el ser (la naturaleza, lo sagrado) que se lleva a sí mismo a la palabra, y dice también que poesía es intimidad dicha<sup>83</sup>. Por lo anterior está claro que nombrar al dios implica haber percibido lo sagrado, haber escuchado al origen todavía encadenado, y también haber captado la señal del dios. La cuestión es entonces la siguiente: cuando el poeta nombra al dios ¿dice lo sagrado? A mi parecer, puede sugerirse una respuesta: al nombrar al dios –y este nombrar es poesía– lo sagrado queda no-dicho. Para ver esto cabalmente hay que considerar que lo sagrado, como diferencia preterida, no hay que entenderlo

<sup>78</sup> En el ensayo “Como cuando en día de fiesta”, Heidegger dice que lo sagrado se pone a sí mismo en peligro al llevarse a la palabra. „Daß das Heilige einer Vermittlung durch den Gott und die Dichter zugewiesen und in den Gesang geborgen wird, droht das Wesen des Heiligen in sein Gegenteil zu verkehren. Das Unmittelbare wird so zu einem Mittelbaren“. GA 4, 72. “Que lo sagrado se vea reducido a una mediación por el dios y los poetas, y que esté guardado en el canto, corre el peligro de convertir la esencia de lo sagrado en su opuesto. Pues de este modo, lo inmediato se convierte en algo mediato”. (trad. esp. 80-81).

<sup>79</sup> En “Hölderlin y la esencia de la poesía” dice Heidegger: „Dichtung ist das stiftende Nennen des Seins und des Wesens aller Dinge“. GA 4, 43. “La poesía es aquel nombrar fundador del ser y de la esencia de todas las cosas”. (trad. esp. 47) Cuando yo digo “a partir del nombre hay ya...” lo hago pensando en este pasaje donde el nombre es fundador.

<sup>80</sup> Me permito recordar al atento y bondadoso lector que dioses y hombres nunca tienen el modo de ser del mero estar-ahí delante (*Vorhandenheit*), y que, por tanto, haber dioses y hombres no ha de entenderse desde la ontología de la presencia. Que haya dioses no significa que éstos comparezcan como entes intramundanos.

<sup>81</sup> Es imposible no acordarse aquí de aquellos versos de Hölderlin “A menudo debemos callar, pues faltan nombres sagrados”, lo cual parece chocar con “lo que vi, lo sagrado, sea mi palabra”. Podría tomarse este último en sentido literal: la palabra es lo sagrado, la naturaleza, el origen, el inicio, el tiempo más antiguo, porque sólo a partir de ella son y pueden ser dioses y hombres. La palabra es la diferencia. Sin embargo los textos comentados de *Beiträge* y de la *Hölderlin-Vorlesung* de 1934/35 indican lo contrario: lo sagrado –lo más antiguo– no es la palabra (*Dichtung*), sino el silencio (*Urdichtung*). La poesía es, ciertamente, nombre fundador, sin embargo la fundación es padeciente, el proyecto es arrojado, o sea que la fundación tampoco es, al parecer, lo más antiguo. Si se tomase en sentido literal, entonces, que la palabra poética fuese lo sagrado se traduciría en que la *Dichtung* sería *Urdichtung*. ¿Acaso fue esto lo que hizo enmudecer a Hölderlin? ¿Se vio obligado a callar porque le faltó el nombre literalmente sagrado?

<sup>82</sup> GA 39, 257 (trad. esp. 222).

<sup>83</sup> GA 39, 259 (trad. esp. 223).



como meramente pasado (*Vergangen*) sino más bien como todavía esenciante (*noch wesend*). Pero, si esto es así, significaría que lo sagrado, en tanto que auténtico haber-sido, es aquello de lo que el *Dasein* resuelto se hace entrega (*tradere*) a sí mismo como posibilidad heredada y elegida. Es decir, que hace tradición del ocultamiento. Ahora bien, lo sagrado no es real, sino que es esenciante en tanto que lucha entre dioses y hombres. “Intimidad” es la palabra de Hölderlin, de inspiración heraclitana, que, según las explicaciones de Heidegger, nombra esta mutua pertenencia contenciosa de hombre y dios. Considerando todo esto obtenemos que, cuando el poeta nombra al dios, nombra también mediante él –de refilón, por así decirlo– el silencio roto, lo sagrado preterido, ese misterio que apenas le es permitido revelar. En conclusión: Lo sagrado sí se oye directamente en el percibir originario, pero no se nombra directamente sino por mediación del dios, el cual –como expuse en el capítulo IV– inicia el diálogo, da forma al canto y contiene la desbordante sobreabundancia del origen.

La palabra poética que nombra al dios y que al hacerlo funda, no proviene de la espontaneidad del poeta sino de su escuchar padeciendo. El poeta oye al origen encadenado, escucha el silencio premundano. A este escuchar, que es –recuérdese– un fundar, le corresponde un decir, pero éste precisa de la intervención del dios<sup>84</sup>. Necesita que el dios rompa el silencio, esto es: que interpele primero, que inicie el diálogo, que libere al origen, que haga su señal, que caiga el rayo, que truene. Ésta es, según creo, la forma como el dios delimita la exuberancia creadora: al mismo tiempo que libera al origen, lo contiene y por eso le imprime una forma. Si el dios no tronase, el poeta, por más que percibiese el origen no diría una palabra.

Como sabemos, para percibir la señal del dios el poeta tiene que guardar silencio, esta vez en el sentido cercano a *Ser y tiempo* de retraerse de la habladuría. Esto nos lleva a creer que sólo cuando guarda silencio mundano –y eso es resolución– puede oír (padeciéndolo) el silencio premundano. A éste aludía, como se ve ahora sin dificultad, el pasaje de *Beiträge*. Al dar el nombre del dios, el poeta no pretende por tanto ser más lírico o expresivo, ni hablar de cosas bellas o elevadas; más bien está dando una señal que apunta hacia el ocultamiento pensado como lucha, intimidad, “entre”. Éste no puede

---

<sup>84</sup> En consonancia con esto dice Heidegger: „der Dichter vermag dennoch nie von sich aus unmittelbar das Heilige zu nennen. Die in der Seele des Dichters still gehegte Glut des Lichten bedarf der Entzündung“, GA 4, 68. “El poeta no es capaz de nombrar de modo inmediato por sí mismo lo sagrado. La llama de la clara luz que calladamente se guarda en el alma del poeta precisa ser inflamada.” (trad. esp. 76).

ser dicho designativamente como lo real, porque no lo es; sino que ha de ser sólo señalado (“*Der Gesang kaum darf es enthüllen*”, v.47 de “El Rin”). Al nombrar al dios el misterio queda preservado en ese nombre, velado en canto, queda no-dicho, y así es entregado al *Dasein* del pueblo. A la luz de estas consideraciones se comprende mejor aquello que Heidegger dice de modo introductorio al comienzo de la *Hölderlin-Vorlesung* de 1934/35, donde sin entrar en explicaciones detalladas dice que la poesía es un “señalar hacia donde los dioses se manifiestan”<sup>85</sup>. Ya sabemos que los dioses se manifiestan como inmortales en la diferencia con los mortales, de donde obtenemos que la poesía dice el “entre”, pero no descubriéndolo como haría un enunciado, sino señalándolo o dejándolo no-dicho, pone en obra la verdad porque abre ocultando. La interpretación estándar cree que ese nombre es designativo y que la poesía habla sobre dioses como la ornitología sobre las aves, mientras que una interpretación auténtica escucha una palabra esencial, sabiendo que poesía es un hacer manifiesto que indica (*weisenden Offenbarmachen*)<sup>86</sup>. Si los cuidadores llegan a ser capaces de oír lo sagrado como todavía esenciante –habrá que suponer que el poeta ya lo está oyendo así cuando nombra, lo que significa que el poeta se hace a sí mismo entrega de lo sagrado, hace tradición del misterio–, entonces al nombrar al dios (que era además llevar a palabra un mundo) su palabra no hablará sólo del dios –el cual, recordemos, nunca lo hay aislado– sino que indicará hacia la intimidad de dios y hombre, es decir: hacia la lucha. De este modo, que la poesía sea intimidad dicha no significa que sea intimidad designada, sino dicha de otro modo, dejándola no-dicha, indicada. Así, lo que Heidegger decía a modo de introducción en su curso sobre Hölderlin cobra ahora un sentido más hondo: la poesía es un decir que indica y hace manifiesto<sup>87</sup>.

Una vez pronunciado, la apertura ya está abierta y el mundo pierde sus comillas. Desde entonces (o para decirlo con Hölderlin: desde que somos un diálogo), el nombre del dios puede repetirlo cualquiera, va de boca en boca sin que se tenga que padecer por él, sin garantía de proceder de una experiencia auténtica; va haciéndose vulgar y prosaico: se desarraiga, se olvida su origen. El ser humano está arrojado a un habla hablada y dicha (*eine gesprochene und gesagte Rede*), está caído y temporaliza inauténticamente, es decir: olvida el haber-sido, espera el futuro, y se absorbe en su objeto de ocupación,

<sup>85</sup> „Ein Weisen, in welcher Weisung die Götter offenbar werden“. GA 39, 32 (trad. esp. 43).

<sup>86</sup> Cfr. GA 39, 30 (trad. esp. 41).

<sup>87</sup> Ya expliqué en el capítulo I que la poesía no es una indicación formal (*formale Anzeige*) porque ésta señala (pero no realiza) la tarea de incorporar la vertiente ejecutante de los fenómenos, mientras que la poesía es ella misma realización y acontecimiento lingüístico, apertura fundante.

está disperso y no retenido. De esta forma, cada vez le resultará más difícil poder oír en el nombre poético lo no-dicho, y tomará el decir poético como un decir cualquiera.

Sin embargo, frente a *das Man*, ser pueblo es temporalizar auténticamente, lo cual implica ser genuinamente histórico, es decir: asumir la condición de arrojado, hacerse entrega (*tradere*) a sí mismo de su haber-sido. Entonces el misterio no se olvida, sino que se retoma y repite. Conviene volver a oír aquí un pasaje ya citado en el capítulo II donde Heidegger, explicando la noción de fundación, decía que ésta significa: “lo así en cierto modo predicho (*Vorgesagte*) dejarlo en custodia y salvarlo como rememoración permanente en la esencia abierta del ser, rememoración hacia la que un pueblo debe siempre volver a pensar nuevamente”<sup>88</sup>. El pueblo ha de rememorar. El nombre del dios que pronunció el poeta no ha de oírse como si hablara sobre entes, sino que en él se escucha lo no dicho –el misterio– como todavía esenciante. Lo que significa que el pueblo, temporalizando auténticamente, o sea siendo genuinamente histórico, se hace –gracias a la poesía– entrega a sí mismo de lo más antiguo, del “entre” o destino donde se fundan límites y se toman aquellas decisiones esenciales que atañen al proyecto de su propio ser, que realizan y responden la pregunta “¿quiénes somos?”.

### 3. Lo dialógico de la poesía como lo histórico del *Dasein*.

Nombrar al dios es tanto como llevar a palabra un mundo, y este nombrar fundador es la poesía. Pero el texto de la *Hölderlin-Vorlesung* de 1934/35 que vengo comentando decía que sólo en el diálogo experimentamos un mundo. Después de todo lo expuesto hay que tratar de decir ahora más sintéticamente en qué consiste la condición dialógica de la poesía, es decir: en qué sentido y de qué modo es ésta un diálogo, y cómo éste, lejos de ser una charla, está vertebrado de acuerdo a la movilidad de la temporalidad. En realidad ya se ha respondido a esta pregunta a lo largo de las explicaciones ofrecidas hasta aquí. Ahora sólo hay que tratar de formularlo de modo neto. Si la unidad del diálogo se sustenta en el instante, entonces, mostrando cómo la palabra poética es instantánea, se habrá mostrado cómo es dialógica, toda vez que el instante da unidad al diálogo.

---

<sup>88</sup> „Das so gleichsam Vorgesagte, Gegründete hinterlegen und retten als bleibendes Andenken an das eröffnete Wesen des Seyns, zu welchem Andenken ein Volk immer neu hindenken muß“. GA 39, 214 (trad. esp. 190).

Por ahora, siguiendo el texto de Heidegger, he expuesto que el origen del lenguaje es la poesía y el de la poesía el silencio. La frase de *Beiträge* que decía: “el decir como callar funda (*gründet*)” no hablaba de la poesía, sino del silencio premundano, algunos de cuyos nombres son –entre otros– tierra, ocultamiento, misterio, lo sagrado, la naturaleza. La pista para saberlo es ahora visible: el callar no funda en el primero de los sentidos estudiados (el de proyectar), sino que fundamenta como la tierra (*gründet*)<sup>89</sup>: fundamento cerrado del que se extrae la dote humana para establecerla expresamente sobre un mundo<sup>90</sup>, tal y como fue expuesto en el capítulo II a partir de “El origen de la obra de arte”. Ahora bien, la apertura de un mundo ocurre poéticamente, lo cual significa: en un diálogo. La posibilidad de éste la porta la poesía en tanto que percibir originario, mientras que lo contrario al diálogo es, según Heidegger, una charla sin poesía<sup>91</sup>. Que el diálogo no es simplemente una conversación entre hombres está claro además porque eso ya sería *Sprache*, y lo que Heidegger dice es que el diálogo de la poesía es *Ursprache*. No es por tanto el binomio pregunta-respuesta el que permite articular y comprender en esta ocasión el pensamiento del autor de *Ser y tiempo*, sino que el diálogo de la poesía desde el que somos se apoya más bien en las nociones de poder-oír y decir, poder-oír el silencio premundano y decir el nombre del dios cuando éste truene.

El de Friburgo insiste en que los versos de Hölderlin en los que tanto se afana no sean entendidos consecutivamente: “El poder escuchar no es pues, la consecuencia del hablar-uno-con-otro, sino más bien a la inversa, la condición para ello”<sup>92</sup>. Quede claro entonces que poder-oír es condición para hablar<sup>93</sup>. En efecto así lo hemos visto tanto en el poeta como en el pueblo, pues aquél escucha al silencio premundano y sólo por eso puede decir su palabra (*dichten*), y éste por su parte escucha la palabra del poeta y sólo por eso puede hablar (*sprechen*). Pero quiero añadir a continuación dos pasajes más para precisar este punto. Pocas líneas después de las recién citadas Heidegger dice: “El poder escuchar no crea primero la conexión de uno a otro, la comunidad, sino que la presupone. Esta comunidad originaria no surge mediante el aceptar una mutua conexión (...), sino que la comunidad *es* mediante la previa vinculación *de cada individuo* con lo que

<sup>89</sup> Esta conclusión permite proponer una enmienda en la traducción que ofrece la editorial Biblos de las *Beiträge zur Philosophie*, consistente en mantener “fundar” para *stiften* y reservar “fundamentar” para *gründen*.

<sup>90</sup> Cfr. Capítulo II y GA 5, 62-63 (trad. esp. 54).

<sup>91</sup> Cfr. GA 39, 71 (trad. esp. 72) y GA 4, 126 (trad. esp. 139-140).

<sup>92</sup> „Das Hörenkönnen ist auch gar nicht die Folge des Miteinandersprechens, sondern eher umgekehrt, die Bedingung dafür“. GA 39, 71 (trad. esp. 73).

<sup>93</sup> Heidegger mantendrá esta idea posteriormente, Cfr. GA 4, 124 (trad. esp. 137).

en un nivel superior vincula y determina a cada individuo”<sup>94</sup>. Con esto queda claro que el poder escuchar no crea una comunidad originaria, sino que la presupone. Una comunidad originaria se constituye mediante eso que previamente vincula, expresión con la que Heidegger se está refiriendo, como se desprende de sus explicaciones, a la muerte<sup>95</sup>. Como es sabido, únicamente mediante la resolución precursora se alcanza una relación auténtica con la muerte. Resolución es también, como se ha ido viendo, una noción clave presente en el escuchar del poeta y en el del pueblo. Por eso Heidegger dice que poder oír no crea sino que presupone la comunidad originaria, es decir: poder-oír no adelanta al *Dasein* hasta la muerte, no lo resuelve, sino que a la inversa: sólo el resuelto, el que asume su condición de arrojado, puede oír. El poeta oye el silencio premundano y el pueblo oye al poeta. En otras palabras: no estamos juntos porque nos podamos oír, sino al revés: podemos oírnos porque siempre ya estamos juntos en una comunidad originaria. Pero ¿juntos en qué? pues juntos, o vinculados previamente, en ese asunto que es la muerte<sup>96</sup>. Si al hilo de esta consideración recordamos aquel texto que cité arriba de “Hölderlin y la esencia de la poesía” que trataba de la unidad del diálogo, reconocemos cierto aire de familia entre eso “en lo que concordamos y nos unificamos y es la base que hace que estemos unidos y por tanto seamos auténticamente nosotros”<sup>97</sup> y la comunidad originaria de los mortales.

Pues bien, el segundo pasaje que quería añadir dice: “El poder escuchar uno de otro sólo es posible si cada uno está previamente expuesto a la cercanía y lejanía de la esencia de las cosas”<sup>98</sup>. Con esto último se insiste de nuevo en la comunidad originaria que no radica en una reunión cualquiera de gentes, ni en sumas de individuos, sino en la exposición a la esencia de las cosas, la cual viene dada, como sabemos, por el temple fundamental. Si consideramos que esencia significa origen, entonces la comunidad originaria es tal por estar expuesta al origen. Con esto queda dicho acerca del *Hörenkönnen* tres cosas: primero, que poder-oír es condición para hablar; segundo, que poder-oír

<sup>94</sup> „Das Hörenkönnen schafft nicht erst die Beziehung des einen zum anderen, die Gemeinschaft entsteht nicht erst durch das Aufnehmen gegenseitiger Beziehung (...), sondern Gemeinschaft ist durch die vorgängige Bindung *jedes Einzelnen* an das, was jeden Einzelnen überhöhend bindet und bestimmt“. GA 39, 72 (trad. esp. 73), subrayado en el original.

<sup>95</sup> Cfr. GA 39, 72-73 (trad. esp. 73-74). El carácter de la muerte como elemento constituyente de la comunidad ha sido subrayado en el trabajo de Magrini, *op. cit.* pp. 350-360.

<sup>96</sup> Oberst ha subrayado que el lenguaje es siempre sólo lenguaje de los mortales. Cfr. Oberst, Joachim, *Heidegger on Language and Death*, London, Continuum, 2009, pp. 96-98.

<sup>97</sup> GA 4, 39 (trad. esp. 43-44).

<sup>98</sup> „Das Voneinander-Hörenkönnen ist erst dann möglich, wenn jedeeiner zuvor ausgesetzt ist in die Nähe und Ferne des Wesens der Dinge“. GA 39, 73 (trad. esp. 74).

presupone una comunidad originaria, no la crea; y tercero, que la comunidad originaria es vinculación previa en la muerte y exposición a la esencia finita de las cosas. Con todo esto tenemos una cadena según la cual hablar supone oír y éste a su vez supone la comunidad originaria. En suma, la comprensión de la poesía como un diálogo presupone, como ya hemos dicho, la resolución. Pero Heidegger, apoyándose en el comienzo del poema “Los Titanes” de Hölderlin<sup>99</sup>, exigirá no sólo resolución, sino además participación. En efecto:

Si el cometido de la poesía es llevar este rayo, envuelto en la palabra, al *Da-sein* del pueblo, entonces esta palabra nos interpela solamente cuando participamos en la poesía, es decir, en el diálogo. (...) Al final debemos participar precisamente en la poesía, incluso previamente, para crear la condición necesaria a fin de que devenga el tiempo en el que podamos experimentar quiénes somos<sup>100</sup>.

Participar en el diálogo de la poesía o no hacerlo es la decisión ante la que Heidegger nos emplaza. Se trata de una decisión de tiempo (*Zeitentscheidung*)<sup>101</sup>. No participar significa permanecer caídos en la interpretación estándar de la realidad, mientras que lo contrario se presenta como el camino de la autenticidad exigido por la resolución<sup>102</sup>. En él se abriría la pregunta “¿quiénes somos?”, que trata –recordemos– sobre nuestra esencia, la del ser humano, y con ello cabría la posibilidad de una respuesta que no fuera: “*wir sind das Man*” (lo que podríamos traducir por “no somos nadie” o “somos uno cualquiera”) sino que fuese: “¡nosotros somos el pueblo!” Ahora bien, desde una comunidad originaria determinada por la muerte, tal respuesta (que surgiría desde el diálogo poético) sólo puede significar: “nosotros somos los mortales”, toda vez que pueblo es temporalizar auténticamente y esto es precursar la muerte. El hombre ya no se

<sup>99</sup> Los versos aludidos dicen: „Nicht ist es aber/ die Zeit. Noch sind sie/ Unangebunden. Göttliches trifft untheilnehmende nicht“. GA 39, 56. “No es empero/ el tiempo. Ellos aún están/ desvinculados. Lo divino no alcanza a quien no participa”. (trad. esp. 61).

<sup>100</sup> „Wenn es nun aber Auftrag der Dichtung ist, diesen Blitz ins Wort gehüllt in das Dasein des Volkes zu bringen, dann spricht uns dieses Wort nur an, wenn wir an der Dichtung, d. h. am Gespräch, teilnehmen. (...) Wir müssen am Ende sogar erst und gerade teilnehmen an der Dichtung, um allererst die notwendige Bedingung dafür schaffen, daß es die Zeit wird, in der wir dann überhaupt erfahren können, wer wir sind“. GA 39, 58-59 (trad. esp. 63).

<sup>101</sup> GA 39, 51 (trad. esp. 57).

<sup>102</sup> En este sentido dice Heidegger: „Es handelt sich ja nicht darum, Sie oder Einzelne zu überreden, hier, etwa in dieser Vorlesung, willig mitzulesen, sondern es steht zur Entscheidung das Mitfragen der Frage, wer wir sind, ob wir ein Gespräch sind oder nur noch ein Gerede“. GA 39, 77. “No se trata aquí ciertamente de convencerles a ustedes, o a alguien en particular, de leer juntos voluntariamente, en esta lección, sino que se plantea la decisión de co-preguntar la pregunta quiénes somos nosotros; si somos un diálogo o tan sólo una habladuría”. (trad. esp. 77).

comprendería como animal racional sino que, una vez resuelto, su esencia se vería transformada y determinada desde la temporalidad finita, de ahí la posibilidad de interpretar pueblo como mortales<sup>103</sup>. Pero además, de este modo, al reconocerse mortal, el humano se reconocería como un lado de la muerte a diferencia de, o frente a, lo inmortal (los dioses), la otra cara de la misma moneda, que habrá de pertenecer igualmente a la esencia de la muerte<sup>104</sup>. Ésta aparece ahora alineada con los demás nombres del “entre”: origen, sagrado, misterio... Muerte es entonces aquella coordenada que permite diferenciar lo mortal de lo inmortal. En la existencia caída el *Dasein* pierde o vive de espaldas a esa coordenada, y por ello no tiene ni puede tener dioses y tampoco sabe quién es; mientras que el *Dasein* resuelto al reconocer esa coordenada tendrá o podrá tener dioses, y la pregunta “¿quién es él mismo?” le acuciará durante todo el tiempo de su vida<sup>105</sup>.

En el diálogo de la poesía nombrar al dios era, según Heidegger, llevar a palabra un mundo y la mención de la muerte brinda una oportunidad para comprenderlo de la siguiente manera. Asentado que nombrar al dios es en realidad apelar a la condición finita y mortal del humano, basta recordar que el mundo es una cadena significativa de relaciones “para...” cuyo punto de anclaje es el *Dasein* que ya no es para otra cosa sino “por-mor-de-sí mismo”. Ahora bien, si el martillo es para martillar y esto está en respectividad con el clavar y consolidar, que a su vez es para protegernos del mal tiempo, y esto es por mor de una posibilidad del *Dasein*<sup>106</sup>, resulta que éste es ante todo ser-para-la-muerte. Y así se puede comprender que, por referir a la coordenada muerte, nombrar al dios es llevar a palabra un mundo en la medida en que es nombrar el punto de anclaje para la cadena de significatividad respeccional que es el mundo. Pero no es una palabra referencial o designativa, sino una memoria de la muerte formadora de mundo.

Detengámonos en este punto a considerar desde lo ganado unas palabras de nuestro autor ya citadas antes: “El acontecimiento lingüístico [esto es: el diálogo] es el inicio y fundamento del tiempo auténticamente histórico”<sup>107</sup>. La noción de fundación tenía, como ya expuse, tres sentidos interconectados: *schénken*, *gründen*, y *anfangen*. En la

<sup>103</sup> Esto está en consonancia con el posterior desarrollo de la cuaternidad en el pensamiento tardío de Heidegger. En este sentido, Jeff Malpas en su *Heidegger and the thinking of place: exploration in the topology of being*, Cambridge, Massachusetts, London, The MIT Press, 2012, p. 30, ve en el pensamiento de Heidegger de 1934/35 un precedente de la cuaternidad.

<sup>104</sup> De modo análogo a como la no-verdad pertenece a la esencia de la verdad.

<sup>105</sup> Cfr. GA 39, 59 (trad. esp. 63).

<sup>106</sup> Cfr. GA 2, 84 (trad. esp. 110).

<sup>107</sup> „Das Sprachgeschehnis ist der Anfang und Grund der eigentlichen geschichtlichen Zeit des Menschen“. GA 39, 69 (trad. esp. 71).

frase recién citada se emplean los dos últimos, lo que invita a pensar que dicha frase está recogiendo la idea de que la poesía (o sea: el diálogo) funda historia. Ahora bien, la unidad del diálogo es el instante, el cual es tiempo auténtico, y es descrito en *Ser y tiempo* como: presentación precursora que retiene y repite. Todo ello apunta a que Heidegger, al comprender la poesía como diálogo, está intentando describir el movimiento extático temporal que ocurre en la propia fundación en la que consiste la poesía<sup>108</sup>. Intentaré bosquejar cómo aparecerían los tres éxtasis: la palabra poética nombra al dios. Este nombre rememora, y sólo porque rememora puede fundar. Que el nombre poético rememora quiere decir que en él escuchamos el haber-sido, el ocultamiento, como aquello que siempre queda a la espalda pero que todavía es esenciante. Al nombrar lo diferente hace audible la diferencia: percibimos un destino. Ahora, sólo por y desde esa memoria puede haber fundación, la cual corresponde al proyecto de un mundo, a la apertura, o sea a la decisión esencial acerca de quiénes seamos, es decir al futuro como cometido o tarea, como algo por hacer, como un mundo en el que aún no estamos. En tercer lugar el nombrar mismo, el propio canto poético, sería el éxtasis del presente en cuanto referido a la noción de trabajo o ejecución (*Vollzug*), es decir: la tarea futura pero ahora como algo que alcanzamos por nuestro propio esfuerzo, que vamos logrando en la medida en que, resolviéndonos, participamos en el diálogo poético<sup>109</sup>. Pero como esa ejecución ha de ser una presentación que retenga y repita, nuestra escucha y/o co-dicción del poema habrá de retener el ocultamiento que la palabra entrega como no-dicho (pero esenciante) y repetirlo o hacerlo valer en nuestra lectura del poema. En la comprensión del poema somos el tiempo auténtico, el de la poesía. Si –como decían las *Beiträge*– lo dicho es el acontecimiento, entonces comprender la palabra poética es tanto como realizar el proyecto, o sea: llevar a cabo la fundación padeciente. Co-decir sería entonces una presentación resuelta del poema que lo deja ser como fundación del ser frente a una presentación irresuelta que lo malinterpreta como expresión de vivencias anímicas.

La poesía es una presentación que retiene y repite: retiene el ocultamiento, lo entrega –a su presente– como eso que ha-sido y que aún es esenciante, y lo repite en el futuro cada vez que el poema sea leído auténticamente. Ahora bien, ¿qué presenta? La po-

<sup>108</sup> Pero, ¿Por qué es temporal la poesía? Heidegger respondería que la esencia de la poesía fundada por Hölderlin es destino (“Percibí un destino” y “semidioses pienso yo ahora”), y por eso, esa esencia es temporal, pero cada época tiene su esencia de la poesía.

<sup>109</sup> Recuérdense aquí las explicaciones del éxtasis del presente ofrecidas en el capítulo III al hilo del curso de lógica de Heidegger GA 38, 128.



esía no es comprendida como la acción de un sujeto con un objeto, de modo que no presenta algo, sino que, por extraño que parezca, el poema en tanto que presentación resuelta presentará aquello que *Ser y tiempo* llamaba “situación”, o sea: el Ahí (*das Da*). Lo cual es un modo de decir que funda, proyecta, o abre el claro. Ahora bien, sólo porque escucha, el poeta puede decir (*sagen*), sólo porque retiene puede repetir, sólo porque hace entrega del ocultamiento puede encomendar la muerte como aquello que el hombre ha de llegar a ser, esto es: encomendarle su esencia finita como tarea. Esto último entrañaría una transformación de la esencia del ser humano y con ello un cambio en la comprensión del ser. La poesía esconde una fuerza transformadora de la existencia<sup>110</sup>, gracias a la cual puede ser comprendida como motor de la historia. En este sentido además el poeta es destinal porque, en su escucha resuelta del origen, asume su condición de arrojado al resistirlo y padecerlo y con ello su palabra funda un límite, señala un “entre”, y además señalaría lo conveniente (o sea: lo destinal) para el humano según su esencia: que se sepa mortal, que pueda morir.

Ha de quedar claro sin embargo que esto no es un intento de trasladar o imponer la temporalidad de *Ser y tiempo* a la poesía, lo que ocurre es más bien lo contrario: aquélla se piensa ahora desde ésta y ya no desde el *Dasein*. La poesía asume el papel de hilo conductor para la historicidad pero desde una comprensión más plena de la misma, que incorpora y asume los logros de la *Kehre*, una mayor incidencia en el ocultamiento y en la finitud, un desplazamiento de la noción de verdad que ya no recae exclusivamente sobre la aperturidad del *Dasein*, sino sobre el diálogo de la poesía. Éste no lo empieza ni domina el hombre, aunque esté concernido y llamado a participar en él. Además en ese diálogo el ocultamiento no es dicho mediante enunciados, lo que debido al carácter descubridor de éstos equivaldría a presentarlo como un ente, sino que es señalado, indicado, desplazado y rememorado mediante el nombre del dios, no-dicho, velado y preservado en canción. La poesía no zanja el sentido del ser, sino que hace algo mucho más humilde: canta, entrega su palabra. Pero fundar no es sólo decir, sino que también es poner dicha palabra poética en el *Dasein* de un pueblo histórico. Es decir, el poema necesita y espera cuidadores que participen en su diálogo y, templados por él, sean auténticamente históricos, que rememoren lo que ha-sido como todavía esenciante y experimenten cómo adviene nuevamente hacia ellos como tarea futura. Por ello es necesario

---

<sup>110</sup> Thomson reconoce un potencial revolucionario en el arte en la medida en que cambia la entera comprensión del ser. A esto lo llama carácter macro-paradigmático del arte. Cfr. Thomson, Iaian, *Heidegger, art and postmodernity*, New York, Cambridge University Press, 2011, p. 45.

examinar con cierto detalle la noción de cuidado de la obra de arte y su relación con la historia.



## CAPÍTULO VI: CUIDADO, INSTANCIA E HISTORIA

Buena parte de “El origen de la obra de arte” está dedicado a mostrar que una obra no debe ser abordada desde su carácter de cosa, el cual es lo primero y más obvio que encontramos en ella, sino que más bien a la inversa ese carácter de cosa habrá de entenderse desde la propia obra de arte. Si empezamos por suponer que la obra es en primer lugar una cosa, entonces nuestros conceptos ontológicos tradicionales impedirán una comprensión de lo que hace que una obra de arte sea tal. En otras palabras: la recepción de una obra (un poema, por ejemplo) no ha de entenderse como el encuentro con un objeto o una cosa que está ahí delante. Más bien, entendida desde su carácter de obra, ésta es la puesta en obra de la verdad. El arte es el acontecimiento de la verdad, en la obra se instiga, disputa, y sostiene el combate de tierra y mundo, en la obra se abre el claro del ser, y por eso este acontecimiento es lo que ha de guiar nuestra ocupación con el arte. Pero si la poesía no consiste en la mera expresión de vivencias ni en el empleo de metáforas, imágenes o símbolos para hablar de otra cosa, entonces, desde el planteamiento heideggeriano, ¿qué se espera de nosotros cuando nos enfrentamos a un poema o en general a la obra de arte?

Según Heidegger, la obra no existe sin cuidadores, punto sobre el cual es totalmente claro: “En la misma medida en que una obra no puede ser sin haber sido creada, pues tiene una necesidad esencial de creadores, tampoco lo creado mismo puede seguir siendo sin los cuidadores”<sup>1</sup>. Pero el cuidado no consiste en una recepción cualquiera ni tampoco se trata del mero goce del arte. Nuestro autor sostiene que el cuidado de la obra es “la lúcida resolución de un ir más allá de sí mismo en la existencia que se expone a la apertura de lo ente que aparece en la obra (...) El cuidado por la obra es, como saber, el lúcido internarse en lo inseguro de la verdad que acontece en la obra”<sup>2</sup>. Llama la atención la insistencia en la lucidez que recuerda los versos 206-209 del himno “El Rin” de Hölderlin: “Pero un sabio fue capaz/ desde el mediodía hasta la medianoche/ y hasta que

---

<sup>1</sup> „Sowenig ein Werk sein kann, ohne geschaffen zu sein, so wesentlich es die Schaffenden braucht, sowenig kann das Geschaffene selbst ohne die Bewahrenden seiend werden“. GA 5, 54 (trad. esp. 48).

<sup>2</sup> „Die nüchterne Ent-schlossenheit des existierenden Übersichhinausgehens, das sich der Offenheit des Seienden als der ins Werk gesetzten aussetzt. (...) Bewahrung des Werkes ist als Wissen die nüchterne Inständigkeit im Ungeheuren der im Werk geschehenden Wahrheit“. GA 5, 55 (trad. esp. 49).

brilló el alba/ de permanecer lúcido en el banquete”<sup>3</sup>. Heidegger los comenta en sus clases durante el mismo año que escribe la citada conferencia. En dichas lecciones identifica esa lucidez con el pensar esencial y concluye que: “El poeta exige al pensador. El pensar del poeta –semidioses pienso yo ahora– se funda en el poetizar del pensador”<sup>4</sup>. Para poder soportar la copertenencia (la unidad) contenciosa de los contrarios, el misterio o medio del ser, hace falta un pensar lúcido, esencial, que se interne en lo inseguro de la apertura que acontece en la propia obra. Pero en tal caso ¿no cumplen el pensador y el cuidador el mismo rol? No obstante, puede precisarse lo siguiente. En “El origen de la obra de arte” Heidegger dice que la verdad “acontece en unos pocos modos esenciales”<sup>5</sup>, y unas páginas después señalará algunos de esos modos: la obra de arte, la fundación del Estado, la proximidad de Dios, el sacrificio esencial, y el pensar del pensador<sup>6</sup>. Cabría entender así que el pensador, si bien está dedicado a la pregunta por la esencia de la verdad, no está concernido exclusivamente por la poesía, sino también por otras formas de acontecimiento de la verdad: la política, la teología, la propia tradición filosófica. Pero entonces ¿quién es y qué hace exactamente un cuidador? Y por otra parte, ¿significa esto último que el arte resultaría prescindible, o al menos, no necesario para el pensar? ¿Significa eso que el pensador, centrado en la pregunta por la esencia de la verdad, podría dedicarse al acontecimiento de la verdad en la política o la teología y desatender la poesía?

Estudiaré en este capítulo la noción de cuidador confiando en que a través de ella podremos hallar respuesta a estas últimas preguntas. Atendamos a las indicaciones del propio Heidegger: “Cuidar la obra significa mantenerse en el interior de la apertura de lo ente acaecida en la obra. Pero la instancia del cuidado es un saber”<sup>7</sup>. Este saber no es un conocimiento sobre el ente, sino “el sumirse extático del hombre existente en el desocultamiento del ser”<sup>8</sup>. En estos pasajes vemos ya que Heidegger entiende la *Bewahrung des Werkes* como *Inständigkeit*. Con esta palabra nombra la índole peculiar del ser

<sup>3</sup> „Ein Weiser aber vermocht es/ vom Mittag bis in die Mitternacht/ und bis der Morgen erglänzte/ beim Gastmahl helle zu bleiben“ GA 39, 284-285 (trad. esp. 242).

<sup>4</sup> „Der Dichter fordert den Denker. Das Denken des Dichters –Halbgötter denk‘ ich jetzt– gründet sich in das Dichten des Denkers“. GA 39, 286 (trad. esp. 243).

<sup>5</sup> „geschieht in wenigen wesentlichen Weisen“. GA 5, 42 (trad. esp. 40).

<sup>6</sup> GA 5, 49 (trad. esp. 45).

<sup>7</sup> „Bewahrung des Werkes heißt: Innestehen in der im Werk geschehenden Offenheit des Seienden. Die Inständigkeit der Bewahrung aber ist ein Wissen“. GA 5, 54-55 (trad. esp. 48-49), traducción modificada por mí.

<sup>8</sup> „Ist das ekstatische Sicheinlassen des existierenden Menschen in die Unverborgenheit des Seins“. GA 5, 55 (trad. esp. 49).

humano, la existencia, pero se trata de un término que no encontramos en *Ser y tiempo* ni en sus aledaños, sino que empieza a aparecer a partir de la *Kehre* y que nuestro autor explica en múltiples lugares. Si el cuidado de la obra es instancia, cabe esperar que aclarando esta última noción obtengamos una mejor comprensión de la primera.

Por otra parte, que el sumirse sea extático habla del carácter histórico-temporal del ser humano. Hacia el final de “El origen de la obra de arte”, cuando Heidegger enuncia aquella su famosa y llamativa idea de que “Siempre que acontece arte, es decir, cuando hay un inicio, la historia experimenta un impulso”<sup>9</sup>, tiene a bien hacer una aclaración sobre lo que está entendiendo aquí por historia con las siguientes palabras: “La historia es la retirada de un pueblo hacia lo que le ha sido dado hacer, introduciéndose en lo que le ha sido dado en herencia”<sup>10</sup>. Los cuatro términos principales de esta frase están elaborados en la *Hölderlin-Vorlesung* de 1934/35. Lo dado en herencia, dote o tradición (*Mitgegebene*) corresponde al haber-sido, mientras que lo encomendado como tarea (*Aufgegebene*) corresponde al futuro. Por otra parte, la retirada (*Entrückung*) y el introducirse (*Einrückung*) son términos que Heidegger aborda también en dicho curso en relación con el temple anímico fundamental del duelo sagrado desde el cual está dicho el himno “Germania”, temple cuyo acontecimiento es tanto como la temporalización del tiempo originario<sup>11</sup>. Precisamente hacia el final de este curso, Heidegger comenta la célebre carta que Hölderlin escribió a Böhlendorf en diciembre de 1801, en la que, según el pensador de la Selva Negra, el poeta suabo plasmó su ley de la historicidad<sup>12</sup>. Con el fin de comprender mejor la citada aclaración sobre la noción de historia, esbozaré lo principal del pensamiento sobre lo dado en dote y lo dado en herencia recogido en la carta mencionada.

De lo dicho hasta aquí surgen entonces dos tareas: por un lado abordar la noción de *Inständigkeit* para ver desde ella en qué pueda consistir el cuidado de la obra de arte; y por otro lado exponer los movimientos del temple fundamental (retirada e introducción) y la interpretación heideggeriana de la ley de la historicidad de Hölderlin, para

<sup>9</sup> „Immer wenn Kunst geschieht, d. h. wenn ein Anfang ist, kommt in die Geschichte ein Stoß“. GA 5, 65 (trad. esp. 55).

<sup>10</sup> „Geschichte ist die Entrückung eines Volkes in sein Aufgegebenes als Einrückung in sein Mitgegebenes“. GA 5, 65 (trad. esp. 55-56) Si yo tradujera: “Historia es el arrobo de un pueblo en su tarea en tanto que inserción en su herencia.”

<sup>11</sup> Cfr. GA 39, 109 (trad. esp. 103).

<sup>12</sup> La bibliografía al respecto es casi infinita. Destaco entre otros: Warnek, Peter, *op. cit.* p. 61 y ss; Sallis, John, “Bread and wine”, in *Philosophy Today* vol. 41, n. 1, 1997, pp. 219-228, p. 225; Ziegler, Susanne, *Heidegger, Hölderlin und die Alétheia*, Berlin, Dunkler and Humblot, 1991, p. 55.

comprender más cabalmente la indicación que Heidegger hace sobre su noción de historia. Con las aclaraciones a las nociones de historia y cuidado podremos entender mejor cómo se relaciona éste último con el impulso que experimenta la historia cuando hay un inicio, o sea: cuando acontece el arte.

### 1. *Inständigkeit*

Aunque en *Ser y tiempo* no aparece ni una sola vez el término “*Inständigkeit*”, Heidegger realiza sin embargo reiterados esfuerzos por explicarlo en diferentes escritos posteriores, casi siempre al hilo aquella conocida frase de *Ser y tiempo*: “La esencia del *Dasein* es su existencia”<sup>13</sup>. Tales esfuerzos pueden encontrarse en el “Epílogo a «¿Qué es metafísica?»” (1943), la “Carta sobre el «Humanismo»” (1946), y la “Introducción a «¿Qué es metafísica?»” (1949). Sin embargo, antes de estos trabajos de corte autointerpretativo, Heidegger ya viene empleando dicho término durante los años ‘30 para referirse a la existencia humana en los cursos de lógica de 1934 y de Hölderlin del 34/35, así como en el ensayo sobre la obra de arte de 1935, y también abundantemente en los *Beiträge* (1936-38). No obstante, dado que los citados textos de los años ‘40 son más explicativos que los de los ‘30, resultará más conveniente quizá empezar por aquellos. Antes de analizarlos conviene observar que la palabra alemana “*Inständigkeit*” es empleada por Heidegger en un sentido diferente al de su acepción habitual. El diccionario traduce dicho término por “instancia”<sup>14</sup>. Pero nuestro autor no se está refiriendo a ninguna clase de petición formal realizada generalmente por escrito, sino que “*Inständigkeit*” está relacionada con el verbo “*innestehen*”, que podríamos traducir, atendiendo a su composición, por “estar dentro”<sup>15</sup>. Las aclaraciones de Heidegger se centrarán con frecuencia precisamente en este último verbo para señalar, como veremos, que la existencia humana no consiste en ningún estar dentro en la conciencia, sino dentro de la *Lichtung des Seins*.

Tengamos presente también, de modo resumido, lo que acabamos de leer sobre *Inständigkeit* en los pasajes citados de “*Der Ursprung des Kunstwerkes*”. El cuidado o preservación (*Bewahrung*) de la obra de arte es *Inständigkeit* porque consiste en estar dentro de la verdad que acontece en la obra, lo cual es tanto como estar dentro de lo in-

<sup>13</sup> GA 2, 42 (trad. esp. 67).

<sup>14</sup> Cfr. Slaby & Grossmann, *Wörterbuch der spanischen und deutschen Sprache*, vol. II Deutsch-Spanisch, Barcelona, Herder, 1963, p. 562.

<sup>15</sup> Arturo Leyte, en su versión de *Der Ursprung des Kunstwerkes*, propone “mantenerse en el interior” e “internarse”.

seguro. Cuidar la obra es entonces estar dentro de su apertura. Pues bien, paso a ocuparme ya sin más dilación de algunos pasajes de los textos mencionados. En el “Epílogo a «¿Qué es metafísica?»” encontramos la siguiente indicación: “Su realización [la del pensar esencial] procede de la instancia desde la que cada hombre histórico actúa –pues también el pensar esencial es un actuar– y conserva la existencia, existencia adquirida para la preservación de la dignidad del ser”<sup>16</sup>. Instancia será, por tanto, aquello en donde se origina una peculiarísima acción humana –el pensar esencial– cuya finalidad es la conservación o cuidado del ser. El pensar esencial, realizado desde la instancia, preserva el ser. Si el cuidado es instancia y ésta origina el pensar esencial, obtenemos entonces que así como hay fuego donde vemos humo, así también habrá cuidado por la obra donde ocurra dicho pensar. Pero no es que la instancia origine el pensar esencial entre otras muchas cosas, sino que más bien ocurre que única y exclusivamente genera dicho pensar, por lo que estar dentro de la apertura y pensar esencialmente son inseparables. De ahí que el poeta, como leíamos antes, exija al pensador, idea ésta que ya se nos presenta con al menos dos sentidos: el primero y más trivial, que la obra de un poeta requiera, por su complejidad, de un intérprete, y que éste deba ser un pensador; y el segundo, que el poeta, para poder hacer poesía, haya de estar él mismo dentro de la apertura, lo cual sólo puede lograrse ejerciendo el pensar esencial, pues sólo pensando la esencia de la verdad podrá ponerla en obra y llevarla a la palabra. Pero podría entenderse, dado que instancia es cuidado, que el poeta, puesto que ha de estar dentro para poetizar, será esencialmente un cuidador. Sin embargo esto no es correcto. El arte necesita creadores y cuidadores, pero no debemos confundirlos. Para distinguirlos basta pensar lo siguiente: no es lo mismo buscar la palabra para un sentido, que buscar el sentido para una palabra<sup>17</sup>. De momento tenemos: el arte exige cuidadores y la poesía exige al pensar esencial.

Pero dejemos que sea el propio Heidegger el que continúe aclarando la noción de instancia. En la “Introducción a «¿Qué es metafísica?»” dice nuestro autor que “Lo que en el nombre ‘existencia’ está por pensar (...) podría ser designado del modo más hermoso mediante la palabra ‘instancia’, estar dentro. Sólo que entonces deberíamos pensar como una sola cosa y como la plena esencia de la existencia a ese estar dentro de

---

<sup>16</sup> „Sein Vollzug entstammt der Inständigkeit, aus der jeder geschichtliche Mensch handelnd –auch das wesentliche Denken ist ein Handeln– das erlangte Dasein für die Wahrung der Würde des Seins bewahrt“. GA 9, 310-311 (trad. esp. 257).

<sup>17</sup> Por otra parte ya ha quedado claro en el capítulo V que el poeta escucha el silencio premundano y está bajo la constricción del dios, mientras que el pueblo bebe sin peligro el fuego celeste.



la apertura del ser, al aguantar dicho estar dentro (cuidado) y al perdurar en ese extremo (ser para la muerte)”<sup>18</sup>. Tres son entonces los rasgos que determinan la esencia plena de la instancia: estar dentro (*Innesteher*) de la apertura, en lo que incidirán los siguientes pasajes; soportar o aguantar (*austragen*, disputar) dicho estar dentro, lo cual habla contra el carácter efímero o casual del cuidado y sugiere que la instancia exige esfuerzo o que sostiene una carga, da a entender en suma que estar dentro no es estar relajado; y finalmente perdurar (*ausdauern*) en el extremo de la muerte, lo que señala claramente hacia el carácter extático-temporal, o sea finito, de la instancia. El cuidado de la obra ha de ser entendido como extático, y aún más exactamente: en ese cuidado hay una referencia a la muerte. Eso debe bastar para entender que cuidar una obra no tiene nada que ver con trascender el tiempo o el carácter perecedero de la vida para alcanzar quién sabe qué majestuosa eternidad. El arte no trasciende a la muerte. En vez de eso, se subraya la implicación de la finitud en el cuidado de la obra, en su recepción y en el acceso al fenómeno de la apertura. El que cuida una obra está dentro de su apertura, soportándola y disputando su lucha de tierra y mundo, y perdura en el extremo de la muerte. Lo cual significa –si recordamos *Ser y tiempo*– que el cuidador se adelanta precursoramente a la posibilidad de la imposibilidad de su existencia y desde allí adviene y es venidero. Es decir, el cuidador de la obra sabe que la apertura, en cuyo interior está, nunca es completa sino que se atiene a un ocultamiento previo, y además es una apertura temporal e histórica, o sea: mortal y finita, no fija ni permanente, sino amenazada por la posibilidad constitutiva de un cierre.

En efecto, estar dentro de la apertura del ser es precisamente el modo de ser del *Dasein*, su existencia. Heidegger así lo dice en la “Introducción a «¿Qué es metafísica?»”: “la palabra [existencia] nombra un modo de ser, concretamente el ser de ese ente que está abierto a la apertura del ser, en la cual él está en la misma medida en que está fuera (...) El estar fuera así experimentado, es la esencia de lo que hay que pensar aquí como éxtasis”<sup>19</sup>. El estar dentro de la apertura es extático, por tanto el cuidado de la obra (*Bewahrung*) también lo será. Así lo veíamos ya en “*Der Ursprung des Kunstwerkes*”, escrito catorce años antes de las líneas recién citadas: “el sumirse extático del

<sup>18</sup> „Das was in Namen »Existenz« zu denken ist, (...) könnte das Wort »Inständigkeit« am schönsten nennen. Nur müssen wir dann zumal das Innesteher in der Offenheit des Seins, das Austragen der Innesteher (Sorge) und das Ausdauern im Außersten (Sein zum Tode) zusammen und als das volle Wesen der Existenz denken“. GA 9, 374 (trad. esp. 306).

<sup>19</sup> „Das Wort [Existenz] nennt eine Weise des Seins, und zwar das Sein desjenigen Seienden, das offen steht für die Offenheit des Seins, in der es steht, indem es sie aussteht. (...) Das so erfahrene Ausstehen ist das Wesen der hier zu denkenden Ekstasis“. GA 9, 374 (trad. esp. 305).

hombre existente en el desocultamiento del ser”<sup>20</sup>. Ciertamente es llamativa la descripción que hace Heidegger de la condición humana en 1949 como estar dentro estando fuera. Pero tal es precisamente la expresión que también encontramos en las conferencias sobre arte de 1935: “la esencia de la existencia consiste en estar dentro estando fuera en la escisión esencial del claro de lo ente”<sup>21</sup>. Pero ¿dentro y fuera de dónde o respecto a qué? “Estar fuera” mienta el carácter extático de la existencia, el cual sin embargo es, según Heidegger, un estar dentro: “el estar de lo extático reside, por raro que pueda sonar, en el estar dentro en el “fuera” y en el “ahí” del desocultamiento, como lo cual esencia el propio ser”<sup>22</sup>. Está fuera porque es extático, y está dentro de la apertura; pero apertura y éxtasis (o estar abierto y ser extático) nombran lo mismo<sup>23</sup>. De modo que hay que insistir: ¿fuera de dónde está el *Dasein*? Está, por de pronto, fuera de la conciencia, pero no porque haya salido eventualmente, de tal modo que siempre pudiera volver a entrar, como si abandonase una habitación o un barco que entretanto permanecieran ahí vacíos. En vez de eso, el *Dasein* está fuera esencialmente, lo que significa que, de acuerdo a su estructura, no hay ningún dentro en el que pudiera alojarse. Estar fuera significa estar abierto o ser extático, y alude al tener que ir de sí a sí mismo del ser humano, lo cual determina la distensión temporal constitutiva de su mismidad<sup>24</sup>, bien entendido que ser sí mismo no implica para Heidegger una posición solipsista. Junto a esta observación hay que hacer otra, a saber: que estar dentro de la verdad del ser no alude al interior de ningún sitio, sino más bien señala hacia lo que el de Friburgo llama “exposición al ser”. De esta forma, estar dentro del claro puede pensarse como un estar a la intemperie, y ya sea tendido al sol o bajo la lluvia, la cuestión es que para Heidegger la verdad o apertura no resguarda, sino que estar en la apertura es internarse en lo inseguro. Además estar dentro del claro sólo puede estarse extáticamente. Respondiendo a la pregunta anterior, digamos: dentro de la intemperie y fuera de la conciencia, pero considerando que la alusión a la intemperie connota y sugiere un “afuera”, podemos de-

<sup>20</sup> „Ist das ekstatische Sicheinlassen des existierenden Menschen in die Unverborgenheit des Seins“. GA 5, 55 (trad. esp. 49).

<sup>21</sup> „Das Wesen der Existenz ist das aussstehende Innestehen im wesenhaften Auseinander der Lichtung des Seienden“. GA 5, 55 (trad. esp. 49).

<sup>22</sup> „Die Stasis des Ekstatischen beruht, so seltsam es klingen mag, auf dem Innestehen im »Aus« und »Da« der Unverborgenheit, als welche das Sein selbst west“. GA 9, 374 (trad. esp. 306), traducción modificada por mí.

<sup>23</sup> Así lo señala von Herrmann, *Heidegger's Philosophie der Kunst: eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes“*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1980, p. 292.

<sup>24</sup> Cfr. Rodríguez García, Ramón, “La hermenéutica del sí mismo en *Ser y tiempo*”, en *La filosofía como pasión*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 53-68, p. 58.

cir con nuestro autor: dentro en el “fuera”, o por rizar ociosamente el rizo: se está abiertamente en lo abierto (o finitamente en la nada<sup>25</sup>).

Las aclaraciones de Heidegger sobre lo extático se multiplican en aquellos pasajes de la “Carta sobre el «Humanismo»” (1946) en los que interpreta la mencionada frase de su obra magna. Por eso la expresión “estar dentro estando fuera” (*ausstehende Innestehen*), que hallábamos en “El origen de la obra de arte” puede entenderse como sinónima de “extático estar dentro” (*ekstatische Innestehen*), toda vez que, como acabamos de leer, el carácter extático (o sea: temporal) del ser humano se experimenta como estar fuera. En suma, la instancia (o estar dentro) es extática, y por ello, insistamos, finita, mortal. Atendamos a los siguientes pasajes de la carta que destacamos entre otros por su claridad respecto a lo extático: “La frase «la ‘substancia’ del hombre es su ex-sistencia» no dice sino que el modo en que el hombre se presenta al ser en su propia esencia es el extático estar dentro de la verdad del ser”<sup>26</sup>. Unas páginas antes de este pasaje, pero incidiendo en lo mismo, leemos: “El hombre se presenta de tal modo que es el “aquí”, es decir, el claro del ser. Este “ser” del aquí, y sólo él, tiene el rasgo fundamental de la ex-sistencia, es decir, del extático estar dentro de la verdad del ser”<sup>27</sup>. Y una página después dice nuestro autor: “Ex-sistencia significa estar fuera en la verdad del ser (...). Ex-sistencia designa la determinación de aquello que es el hombre en el destino de la verdad”<sup>28</sup>. Estar dentro de la verdad y estar fuera en la verdad, lejos de contradecirse, estas dos frases dicen casi lo mismo, pero contienen sin embargo una diferencia de matiz. Cualquiera que haya estudiado alemán recordará que el empleo de los casos acusativo y dativo en relación con una proposición viene determinado por el carácter dinámico o estático de la acción del verbo. Si, por ejemplo, voy a un lugar (carácter dinámico o activo) empleo el acusativo, mientras que si estoy en ese lugar (carácter estático o pasivo) uso el dativo. Teniendo esto en cuenta habremos de pensar que no es

<sup>25</sup> Como aquí el adverbio “abiertamente” mienta lo extático de la temporalidad, esto es: lo finito; podría continuarse diciendo que se está finitamente en lo abierto. A su vez, como “lo abierto” es el *Lichtung des Seins*, o sea el *Da-sein*, constituido y atravesado por la nada, podría traducirse “estar abiertamente en lo abierto” por “estar finitamente en la nada”. Y así podría continuarse la letanía heideggeriana añadiendo todas aquellas nociones que nuestro autor ensarta incansablemente en el hilo de su discurso: muerte, historia, destino, abismo...

<sup>26</sup> „Sagt der Satz »Die ›Substanz‹ des Menschen ist die Ek-sistenz« nicht anders als: die Weise, wie der Mensch in seinem eigenen Wesen zum Sein anweset, ist das ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins“. GA 9, 330 (trad. esp. 271).

<sup>27</sup> „Der Mensch west so, daß er das »Da«, das heißt die *Lichtung des Seins*, ist. Dieses »Sein« des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek-sistenz, d. h. des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins“. GA 9, 325, (trad. esp. 268).

<sup>28</sup> Ex-sistenz bedeutet inhaltlich Hin-aus-stehen in die Wahrheit des Seins (...) Ex-sistenz nennt die Bestimmung dessen, was der Mensch im Geschick der Wahrheit ist. GA 9, 326 (trad. esp. 268).

exactamente lo mismo “*innestehen in der Wahrheit* (en dativo)”, estar dentro de la verdad, como dice la primera frase citada, que alude a la esencia humana; que “*Hin-aus-stehen in die Wahrheit* (en acusativo)”, estar fuera en [o hacia] la verdad del ser, como dice la segunda frase, la cual parece señalar mediante el prefijo *Hin-aus* (fuera) que sí se sale de algún lado, a saber: del estado interpretativo público encarnado en *das Man* y marcado por la impropiedad, inautenticidad, y caída. Hemos dicho que se está fuera de la conciencia y ello está acorde con lo que ahora decimos, pues según *das Man* el hombre es sujeto o conciencia. Ello da la pista para entender aquel “*Innestehen in das Ungeheure*” en el que consiste el cuidado de la obra, pues en “El origen de la obra de arte” aparece casi el mismo prefijo para indicar aquel movimiento de la obra de arte merced al cual ella “nos adentra (*einrücken*) a nosotros en esa apertura y por consiguiente nos empuja fuera de lo habitual”<sup>29</sup>. El prefijo es aquí *heraus*, que también alude a un fuera<sup>30</sup>. Eso habitual a lo que estamos acostumbrados es lo seguro, donde nos sentimos como en casa, mientras que la obra de arte, por estar al margen de dicha costumbre, abre lo inseguro empujándonos allí, fuera de lo acostumbrado, en lo inhabitual. Al sacarnos de lo habitual donde nos sentimos seguros, la obra nos deja a la intemperie, nos expone en su apertura, la cual es “*ungeheuer*”, palabra de amplio significado, que podría verse como insegura, tremenda, atroz, monstruosa, espantosa, terrible... porque allí no hay interpretación estándar a la que agarrarse. Pero veamos antes un pasaje más de la carta.

Para Heidegger “Más bien el hombre se encuentra arrojado por el ser mismo a la verdad del ser [en acusativo], a fin de que, ex-sistiendo de este modo, preserve (*hüten*) la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es”<sup>31</sup>. La preservación del ser era lo que, según veíamos en el “Epílogo a «¿Qué es metafísica?»”, llevaba a cabo el *Dasein* mediante el pensar esencial que procede de la instancia. El cui-

<sup>29</sup> „Rückt es uns in diese Offenheit ein und so zugleich aus dem Gewöhnlichen heraus“. GA 5, 54 (trad. esp. 48).

<sup>30</sup> *Heraus* y *Hinaus* aluden ambos a un “fuera” pero se diferencian en la dirección del movimiento. Dicho muy brevemente: *her-* indica “de allá hacia aquí”, como cuando se dice: *Woher kommst du?* (¿de dónde vienes?); mientras que *hin-* indica “de aquí hacia allá”, como cuando se dice *Wohin gehst du?* (¿a dónde vas?). Si aplicamos esto a los pasajes aludidos de Heidegger veremos que hay un cambio de perspectiva: tanto en la “Carta sobre el «humanismo»” como en “El origen de la obra de arte” se va de *das Man* hacia lo auténtico, pero cambia el punto de referencia desde el que se habla, o sea el aquí, lo cual determina el cambio de prefijo. Así mientras que en “El origen de la obra de arte” se toma como referencia la obra para decir que ella nos empuja hacia su apertura (de allá hacia aquí, por tanto *her-*), en la carta se toma como referencia, o sea como aquí, *das Man*, para decir que desde él salimos hacia lo auténtico (de aquí hacia allá, por tanto *hin-*).

<sup>31</sup> „Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins »geworfen«, daß er, dergestalt existierend, die Wahrheit des Seins hüten, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine“. GA 9, 330 (trad. esp. 272).

dado por la obra de arte sería entonces una manera de preservar la verdad, y es que “En cuanto ex-sistente, el hombre soporta el ser-aquí, en la medida en que toma a “su cuidado” (*Sorge*) el aquí en cuanto claro del ser”<sup>32</sup>. Ello sugiere que el pensador difícilmente podrá librarse de ser un cuidador, aunque deba ser además otras cosas. Pero observemos lo siguiente: el pasaje anterior no sólo hablaba de preservar sino que decía también que el ser arroja al hombre, lo (ex-)pone a la intemperie, con lo que se subraya su condición de arrojado, su finitud, es decir –usando el lenguaje de *Ser y tiempo*– su ser fundamento nihilico de una nihilidad. Se insiste así en la vinculación de la finitud con la instancia y por tanto con el cuidado de la obra de arte.

Si tenemos en cuenta todo lo dicho, se empieza a ver a partir de aquí que el cuidado de la obra no se refiere a ninguna clase de acción particular, como puedan ser la restauración, exposición, o documentación. Si cuidado es instancia, y ésta es la plena esencia de la existencia, entonces cuidado no es ningún comportamiento determinado, sino algo anterior a todo comportamiento, previo a todo trato con lo ente. De ello se desprende que el pensador no cuida obras de arte como una actividad entre otras. Más aún: cuidar obras de arte no es algo que alguien pueda proponerse. Si cuidado es, como dijimos antes, resolución, entonces debemos acordarnos de aquella observación que Heidegger hacía en el curso de lógica de 1934 sobre la decisión mediante el ejemplo de un fumador<sup>33</sup>: quien está decidido no tiene que reiterar su decisión, sino que ya se comporta desde ella; del mismo modo aquí el que está resuelto a internarse en la apertura de la obra, no tiene que volver a resolverse ni reiterar su instancia. En dicho curso además se decía que la resolución co-determina el acontecer, lo cual como iremos viendo, también encuentra su eco en el cuidado, el cual co-determina el acontecer del arte. Por tanto, cuando hablamos de cuidar una obra de arte no nos referimos al propósito de interpretarla más rigurosamente, aunque ello ciertamente coadyuve. El cuidado no es la acción de un sujeto. Más bien parece que el arte, al adentrarnos en su apertura, exigirá de nosotros ese pensar esencial, gracias al cual podremos estar dentro de la verdad. Pero no lo exigirá como algo que pudiéramos dejar de hacer, pues dejar de pensar esencialmente conllevará salir de la apertura, no cuidar la obra de arte, abandonar la intemperie y regresararnos a *das Man*.

---

<sup>32</sup> „Als der Ek-sistierende steht der Mensch das Da-sein aus, indem er das Da als Lichtung des Seins in »die Sorge« nimmt“. GA 9, 327 (trad. esp. 269).

<sup>33</sup> Cfr. GA 38, 77, y capítulo III sobre pueblo.

El humano es arrojado por el ser a la verdad del ser para que el hombre la cuide y la guarde. Y pese a todo, la humanidad puede estar por mucho tiempo, siglos incluso, desatendiendo dicha tarea, tal es el caso de la metafísica, que Heidegger caracteriza como olvido del ser. Ambos, la metafísica y el olvido, se encuentran hoy amalgamados con la interpretación estándar de *das Man*, con lo habitual, corriente, y acostumbrado. Buena muestra de ello dan las primeras páginas de “El origen de la obra de arte” donde Heidegger pone en evidencia los conceptos corrientes de cosa. A *das Man* le basta con entender que una cosa tiene una materia y una forma, y no le importa si estos conceptos son suficientes, ni de dónde provienen, ni cuál sea su historia. Aunque tengan su fundamento en la metafísica, *das Man* no necesita saber de estas cosas, y si lo hace será tan sólo por curiosidad. A esto me refiero cuando digo que metafísica y *das Man* están amalgamados en el olvido del ser<sup>34</sup>. Pues bien, la obra de arte nos empuja fuera (*herausrücken*) del olvido, fuera de lo acostumbrado y lo seguro, y por eso correlativamente nos expone a lo inseguro del ser. Heidegger pone en marcha aquí un juego de palabras con prefijos en torno al verbo *stoßen* (impulsar, empujar), para ir explicando que la obra de arte echa por tierra (*Umstoßen*) lo seguro y hace emerger de golpe (*Aufstoßen*) lo inseguro<sup>35</sup>. Cuando Heidegger diga que cada vez que acontece el arte la historia experimenta un impulso (*Stoß*), habremos de escuchar cómo resuena dicho juego de palabras. A la vez que la obra nos empuja fuera de lo corriente, nos adentra o inserta (*einrücken*) en la apertura de la obra. Y precisamente esta inserción es la que menciona Heidegger en su aclaración de la historia: *Entrückung als Einrückung*, o también cuando insiste en la necesidad de ingresar (*einrücken*) en el ámbito de poder de la poesía (GA 39, §§ 3 y 15).

En suma lo que cabe colegir de los numerosos pasajes citados hasta aquí es que *Inständigkeit* es tanto como existencia, lo cual significa estar extáticamente dentro del claro del ser (no hay otra manera de estar dentro que no sea extática), pero ese claro es inseguro, fuera de lo corriente y acostumbrado, fuera de la seguridad que ofrece una interpretación estándar, por tanto: arriesgado, auténtico, propio, en suma: resuelto, lo cual incluye precursor. Ahora bien, como señalé antes, Heidegger ya venía empleando la noción de *Inständigkeit* en los cursos de los años '30, si bien aquí su concepción no es

<sup>34</sup> Una observación similar se encuentra en Grondin, Jean, “El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer”, en *Entre fenomenología y hermenéutica: “In memoriam Franco Volpi”*, Pozuelo de Alarcón (Madrid), Plaza y Valdés, 2011, pp. 139-163, p. 153, donde, a propósito del tránsito desde *Ser y tiempo* hasta *Beiträge*, dice que el “segundo” Heidegger descubre que el olvido del ser va de la mano con la constitución de la metafísica, la cual se caracteriza por un olvido a gran escala.

<sup>35</sup> Cfr. GA 5, 54 (trad. esp. 48). Una magnífica explicación de estos juegos de palabras puede hallarse en von Herrmann, *op. cit.* pp. 287 y ss.

quizá todavía tan madura y rotunda como en los textos que acabamos de leer. En el curso de lógica de 1934, nuevamente en el contexto de una aclaración de la noción de cuidado (*Sorge*) frente a la interpretación del ser humano como sujeto, dice Heidegger lo siguiente:

El cuidado es la condición fundamental del hombre como temporalidad, desde la cual se hace posible en general por primera vez cualquier temple. Porque el hombre está expuesto en lo ente, transportado (*entrückt*) a lo ente, y extendido como ente histórico, por eso él solamente puede ser en tanto que está en la exposición, está por ella o contra ella, y así permanece (*besteht*) el ente que él es.

Este permanecer (*Bestehen*), estar fuera y a través del ser, al que estamos entregados, el estar en lo ente como tal, lo llamamos “instancia” (*Inständigkeit*). El ser humano tiene su duración como histórico, no como los otros entes por estar presente ininterrumpidamente, sino en tanto que la exposición de su ser le hace perdurar (*ausdauert*) y lo fundamenta en la resolución. La instancia es el modo y manera en que cada vez mantenemos (*bestehen*) nuestra determinación. La instancia es un carácter del cuidado, pero no coincide con su plena esencia. Sin embargo, debido a que el hombre esencia hacia el ser en relación abierta de traspaso y extrañamiento, pertenece al hombre el carácter de Mismo. El ser del *Dasein* como cuidado es el fundamento de la posibilidad de la Mismidad del ser humano<sup>36</sup>.

Instancia es “*Aus- und Durchstehen des Seins*”. Dos cosas llaman inmediatamente la atención en este pasaje. La primera es que Heidegger todavía no identifica claramente, como en los años '40, la existencia con la *Inständigkeit*, pues ésta es sólo un carácter del cuidado, pero aún no su plena esencia; y la segunda es que no hay aquí explotación explícita de la formación de la palabra ni de su relación con el verbo *innestehen* en el sentido de estar dentro de la verdad, como vimos en la “Carta sobre el «humanismo»” de 1946 o dentro en el “fuera”, como decía en la “Introducción a «¿Qué es metafísica?»” de 1949. Aquí más bien se insiste en la temporalidad del humano y en su ex-

<sup>36</sup> „Sorge ist die Grundverfassung des Menschseins als Zeitlichkeit, aus der überhaupt erst jegliche Stimmung möglich wird. Weil der Mensch in das Seiende ausgesetzt, in das Seiende entrückt und als geschichtliches Seiendes erstreckt ist, deshalb kann er nur sein, indem er in der Ausgesetztheit steht, für oder gegen sie steht, und so das Seiende, das er ist, besteht.

Dieses Bestehen, Aus- und Durchstehen des Seins, dem wir überantwortet sind, das Stehen im Seienden als solchem, nennen wir die »Inständigkeit«. Das menschliche Sein hat seine Dauer als geschichtliches nicht dadurch, daß es wie anderes Seiendes nur fortwährend vorhanden ist, sondern indem es die Ausgesetztheit seines Seins ausdauert und in der Entschlossenheit begründet. Die Inständigkeit ist die Art und Weise, wie wir jeweils unsere Bestimmung bestehen. Die Inständigkeit ist ein Charakter der Sorge, deckt sich aber nicht mit ihrem vollen Wesen. Weil aber der Mensch zum Sein im offenen Verhältnis der Übereignung und Entfremdung west, gehört zum Menschsein der Charakter des Selbst. Das Sein des Daseins als Sorge ist der Grund der Möglichkeit der Selbstheit menschliches Seins“. GA 38, 163.

posición al ser. Sin embargo sí se encuentra un cierto juego de prefijos en torno al verbo *stehen* (*Bestehen*, *Ausstehen*, *durchstehen*, respectivamente: permanecer, estar fuera, estar a través) y la instancia es entendida como estar fuera (*ausstehen*) y como el modo en que mantenemos nuestra determinación, la cual, como sabemos, es la temporalidad. Con todo ello hay suficiente para identificar algunos hilos de continuidad con los años siguientes. Por ejemplo aquí ya aparecen en un mismo contexto las palabras *ausstehen* e *Inständigkeit* aunque no se hable aún expresamente de estar dentro estando fuera, como se hará un año después en el ensayo sobre arte de 1935. Además la insistencia en la temporalidad hace pensar en lo extático como determinación del *Dasein*. Pero yendo al grano, en este largo texto lo que aparece claramente perfilado es que instancia significa mantener nuestra determinación temporal, estar extáticamente expuesto al ser, y permanecer entregado a su apertura. Todo ello no anda ciertamente lejos de la idea que años después, en 1949, será formulada según vimos como “estar dentro de la apertura” o “dentro en el fuera”, ya que exposición (*Ausgesetztheit*) es literalmente estar puesto fuera, a la intemperie. Del pasaje anterior, pese a su longitud, no se extrae una idea de lo que sea la instancia tan pulida como en los desarrollos posteriores. Éstos, sin embargo, desenvuelven lo que ya se encontraba *in nuce* en los años '30, especialmente en “El origen de la obra de arte”.

En el curso inmediatamente siguiente al de lógica, la *Hölderlin-Vorlesung*, nuestro pensador incluso dedica un epígrafe a la *Inständigkeit*, y en él la desarrolla vinculándola con la memoria del origen. Todo ello viene propiciado por la estrofa VII del himno “El Rin” que Heidegger comenta con estas palabras: “El haber-brotado no sería de lo puramente brotado si pudiera olvidar su origen ¿Cómo la corriente habría de ser tal, es decir, correr, si antes que toda otra cosa no estuviera brotando constantemente? El torrente es cada vez enteramente creador, cultivando, nutriendo, fundamentando. En tal obra acontece la limitación”<sup>37</sup>. Ser una corriente es tan sólo correr o discurrir –así como la nada es únicamente su nadear– y tal cosa es imposible, según Heidegger, en el olvido del origen porque éste a su vez no será más que originar, y sin éste no hay originado. Olvido es aquí tanto como desvinculación. Olvidar el origen es ingresar en la ontología de la *Vorhandenheit*. En semejante olvido, lo ente queda mudo y desligado de su proce-

<sup>37</sup> "Das Entsprungensein wäre nicht ein solches des Reinentprungenen, wenn es seines Ursprungs vergessen könnte. Wie sollte der Strom ein Strom sein, d. h. Strömen, würde er nicht un vor allem anderen ständig entspringen? Das Strömen vollends ist je ein schaffendes - bauend, nährend, gründend. In solchem Werk geschieht die Beschränkung“. GA 39, 265 (trad. esp. 227-228), traducción modificada por mí.



dencia, como algo que está meramente presente ahí delante (presencia constante, desde siempre, para siempre), sin mención a ninguna de las estructuras ontológicas previas que necesariamente hubo de dejar atrás para llegar a estar ahí delante, manco en relaciones, irrespectivo, sin más vinculación que la que pudiera obtener o provenir de un sujeto (humano, o acaso divino, o –¿por qué no?– marciano, en todo caso, racional). Cuando una corriente se desvincula de su fuente, antes o después se seca y agosta.

Pues bien, en este orden de cosas, la instancia es determinada como estar dentro del origen, sin olvidarlo. Instancia consiste entonces –y con ella también el cuidado por la obra de arte– en rememorar el origen. Dado además que rememorar (*Andenken*) era, según señalé en capítulo II, uno de los aspectos indispensables de la noción de fundación<sup>38</sup>, se puede entender que el cuidado como rememoración sea un constitutivo imprescindible de la fundación, y por tanto también de la poesía y del arte. De modo que, para que haya fundación, o sea, para que la historia experimente un inicio, no basta con que haya poetas (un Hölderlin, por ejemplo), sino que ha de haber cuidadores que rememoren, que estén dentro (*innestehen*) de la apertura de la obra, que desplieguen un pensar esencial.

Ahora bien, para Heidegger, este rememorar o no olvidar el origen entraña una lucha ya que el origen tiene dos “partes”: el surgir y lo surgido. Mientras que el primero insta y apunta hacia adelante, el segundo, empujado por el primero, no puede sin embargo permitirse olvidar su origen, pues fallecería. Esta imposibilidad le lleva a contradecir el impulso del origen –que le lleva siempre y sólo hacia delante– y a volverse hacia atrás, esto es: hacia y contra el origen, entrando así en lucha con él, pero no para destruirlo, sino para preservarlo y rememorarlo. Tal es resumidamente el comentario de Heidegger a la mencionada estrofa VII de “El Rin”<sup>39</sup>. Acaso el sentido de esta lucha que va aparejada con la rememoración del origen pretende dar a entender que el solo esfuerzo de pensar el origen corre el grave peligro de hacer (o pretender) que éste se muestre, lo cual contravendría hondamente su esencia por dos motivos: primero, porque lo presentaría cuando su esencia consiste en hurtarse, sustraerse, no mostrarse; y segundo, porque lo presentaría además como algo y algo originado, en vez de como nada y nada originaria. Si esto es cierto, cabe observar en consecuencia que rememorar no consistirá en –o no ha de entenderse como– acordarse de algo ente, pues no tiende hacia un objeto

---

<sup>38</sup> Cfr. GA 39, 214 (trad. esp. 190).

<sup>39</sup> Cfr. GA 39, 265-267 (trad. esp. 227-229).

rememorado, sino que parece más bien aquel pensar esencial cuya tarea es preservar el ser, aquel cuidar que no es ninguna acción concreta, sino existencia resuelta, lo que a su vez será atender a la seña permanente de aquello que —a diferencia de todo lo ente— consiste en no mostrarse, poder oír en lo dicho lo no-dicho, o para decirlo como Gadamer, escuchar una seña que apunta a lo abierto<sup>40</sup>.

Si después de lo expuesto sobre la noción de instancia, tratamos de recoger en pocas palabras su significado, cabe decir lo siguiente. Aunque en los años '30 Heidegger considere que *Inständigkeit* es sólo un carácter del cuidado, en los años '40 la pensará como plena esencia de la existencia. Por tanto la noción se amplía desde la idea de mantenernos en nuestra determinación temporal expuestos al ser al cual estamos entregados hasta la de estar extáticamente dentro de su apertura o verdad. La preservación de tal verdad es tarea del pensar esencial que se origina en la instancia. A la luz de la *Hölderlin-Vorlesung*, donde instancia es rememoración, vemos que el pensar esencial será pues dicha rememoración del origen. Esto nos llevaba a la noción de lucha y, en conexión con ella, a la de lo inseguro del conflicto tierra-mundo que se disputa en la obra, y hacia donde la propia obra nos adentra sacándonos fuera de lo habitual. Ese adentrar se mencionaba en la aclaración sobre historia que hacía Heidegger en “El origen de la obra de arte”. En suma bajo *Inständigkeit* hemos de comprender como simultáneos y hermanados varios momentos: exposición y entrega al ser, abandono de lo habitual y seguro, estar fuera de *das Man* y de la comprensión del hombre como conciencia, mantenernos frente a ella resueltos en nuestra determinación temporal y finita, rememorar el origen, e internarnos por todo ello en lo inseguro de la lucha de la verdad.

Ahora bien, dado que pretendíamos aclarar lo que era el cuidado de la obra de arte mediante la noción de instancia, deberemos trasladar a aquél lo dicho sobre ésta. Por tanto, y respondiendo a lo que preguntábamos al comienzo, cuando nos enfrentamos a un poema, lo que se espera de nosotros es —dicho de modo lacónico— que lo escuchemos. Es decir: que, abandonando toda interpretación previa que pudiera darnos seguridad acerca de su significado, nos confiemos únicamente a la palabra del poema, que dejemos brillar su fuerza nominativa inicial, para oír en ella y desde ella —y ya no desde la interpretación habitual— cómo se abre y decide el mundo en el que estamos, o mejor, en

---

<sup>40</sup> Según el filósofo de Heidelberg, ser un signo hacia lo abierto es lo que determina precisamente el estatuto ontológico de los poemas. Cfr. Gadamer, Hans-Georg, „Dichten und Deuten“, en *Gesammelte Werke*, Band. 8, *Ästhetik und Poetik, Kunst als Aussage*, Tübingen, Mohr, 1993, pp. 18-24, p. 24. (Trad. esp. “Poetizar e interpretar”, en *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 73-80, p. 79).

el que llegaremos a estar mediante el cuidado. Éste no está escrito en lenguaje matemático, como cree el pensamiento moderno, sino en lenguaje poético. En suma: cuidar del poema es convertirlo en nuestra pauta de comprensión del ser, participar en su diálogo, ingresar (*einrücken*) en su ámbito de poder. Un poema es una decisión (de tiempo) y lo que exige de nosotros es que nos decidamos, por eso puede no hallar cuidadores inmediatamente o esperarlos largo tiempo. La decisión es, como ya sabemos, si permanecemos en *das Man* o si rompemos con la interpretación estándar y nos lanzamos a una lectura auténtica del poema. Cuanto mayor y más radical sea nuestra ruptura con *das Man*, tanto más auténtica será nuestra lectura del poema.

Pero entendámonos: primero hay que insistir en que según Heidegger no es posible comprobar hasta qué punto alguien está resuelto, por lo que nadie puede decir de otro si es o no un *Bewahrer* ni hasta qué punto. Después hay que añadir que *das Man* no se puede eliminar, superar ni abolir porque la caída es constitutiva de la existencia. Cuando, para explicar a Heidegger, digo que hay que abandonar lo estándar, hablo de modo esquemático, abstracto o meramente teórico, pues lo cierto es que en realidad siempre de un modo u otro ya hemos aceptado, sabiéndolo o no, uno o varios elementos interpretativos impersonales. La resolución absoluta es imposible. Por otra parte hay que recordar que la decisión no es el final de una acción, como ocurre en la elección de un ganador por parte del árbitro, sino que la resolución está ligada a una transformación del nuestro *Dasein*, entendida como tarea. Y es que la interpretación estándar, pese a su tendencia a imponerse, es cuestionable, de lo contrario no existiría la filosofía. Es más: el estado interpretativo público no deja de ser como el delta de un río formado por una larga sedimentación de pensamiento auténtico. Sin embargo puede resultar contradictorio el hecho de que, por un lado el cuidado no sea algo que podamos proponernos pero a la vez por otro lado exija que estemos decididos. Cuestionar es desde luego algo que cualquiera puede proponerse. No obstante la clave del asunto no está en preguntar (cosa que incluso *das Man* considera razonable y sensata) sino en hasta dónde estamos dispuestos a llevar esa pregunta. La decisión ante la que nos pone un poema es entre permanecer en lo estándar o, cuestionándolo, entrar en lo propio. Si hago lo primero, la obra será un objeto estético y yo el sujeto que la disfruta; si hago lo segundo, la obra puede llegar a ser un inicio o, como ya sabemos por lo estudiado en los capítulos precedentes, la fundación de la historia (cada vez la mía) de un pueblo (cada vez el mío). La decisión es si abandonamos la obra a la vorágine de la interpretación corriente donde

siempre nos encontramos, o si mediante el ejercicio del pensar esencial, nos metemos y permanecemos dentro de la lucha que se disputa en la obra soportándola porque tiene que ver con quiénes somos, con cómo es nuestro mundo, o con cuál es nuestra historia.

Ahora bien, hay que considerar que para realizar esa ruptura radical y enorme con lo estándar que Heidegger propone no basta con apartar algunos tópicos sobre literatura y poesía, o sobre tal o cual poeta loco, sino que de lo que se trata es básicamente de cuestionar los criterios corrientes de comprensión de la realidad, sus mismísimos fundamentos, sus ideas rectoras básicas, aquellas que la conducen y sostienen, como puedan serlo, entre otras, las de ser, verdad, fundamento, tiempo, y ser humano<sup>41</sup>. Se trata por tanto de cuestionar lo que habitualmente pasa por ser la esencia de estas nociones, por ejemplo: que ser es lo más general, o que verdad es corrección, o que humano es conciencia o animal racional, etc. De ahí que para Heidegger cuál sea la esencia de la verdad como corrección, o quiénes seamos nosotros mismos, sean preguntas involucradas directamente en el cuidado de la obra de arte y exigidas por la *Inständigkeit* en que tal cuidado consiste –una vez más: el poeta exige al pensador–.

El verdadero cuidado de la obra de arte nunca es un mero encuentro ni trato con un ente, ni tampoco es una actividad que podamos proponernos como hacer deporte por las mañanas, o preparar un guiso. Para cuidar una obra de arte hay que estar previamente resuelto, no caído, y para resolverse hay que cuestionar lo estándar en su base. Pero ¿cómo se alcanza esto?, ¿cómo se emprende el camino del pensar esencial? Lo primero, como digo, es apartar la obra de *das Man* mediante la puesta en cuestión del estado interpretativo en el que nos encontramos, precisamente eso es lo que hace Heidegger al principio de “El origen de la obra de arte”. Ahora bien, si se nos pidiese que comentásemos, por ejemplo, un poema de Hölderlin pero que para ello no nos apoyásemos ni en que la verdad es correspondencia, ni en que el fundamento es razón suficiente, ni en que el hombre es un sujeto consciente, ni en que ser es asistencia constante, ni en que una cosa es una sustancia con propiedades, ni en que el lenguaje es una herramienta de comunicación, etc. ¿Qué podríamos decir de un himno de Hölderlin –o de cualquier otra cosa– si se nos priva de todas estas ideas básicas? No sería de extrañar que en tal caso quedásemos mudos, boquiabiertos, perplejos, hermenéuticamente suspensos, sin asideros, bloqueados, sin saber qué pensar ni qué decir. Si las coordenadas interpretativas

---

<sup>41</sup> Esta enumeración no pretende de ningún modo ser completa ni definitiva.

básicas de las que siempre ya nos valemos son puestas en tela de juicio puede darse el caso de que nos veamos abocados a un bloqueo interpretativo provocado por la propia radicalidad del planteamiento heideggeriano.

Pero acaso este bloqueo interpretativo sea precisamente eso que Heidegger detecta en la obra como lo *ungeheuer*, lo inseguro en donde la propia obra nos adentra. Asentado que el *Dasein* es esencialmente hermenéutico, me inclino a pensar que si se viese privado de los principales estándares de comprensión que articulan su situación hermenéutica, o bien los repetiría ciegamente igual que una estrella de mar reproduce un miembro amputado, con lo cual rompería el bloqueo interpretativo mediante la restauración de *das Man*, pero en tal caso no habría cuidado; o bien “generaría” o “extraería” (como se extrae agua de una fuente)<sup>42</sup> otros diferentes. Pero recordemos que no es el cuidador quien está bajo la constricción del dios ni quien lleva a palabra un mundo, sino que él está siempre ya en un habla hablada y dicha. Si el cuidador de una obra logra bloquear a *das Man* todo cuanto le sea posible, no por ello estará suspendido en un vacío hermenéutico, sino que estará dentro (*innestehen*) de la obra de arte y, si soporta lo inseguro y no cede a la restauración de *das Man*, entonces podrá (y tendrá que) confiarse y atenerse a la palabra poética y oírla como apertura fundante, como memoria del origen. Y eso hará de él un *Bewahrer*.

## 2. Hacia la noción de historia en “Der Ursprung des Kunstwerkes”

Hacia el final de la *Hölderlin-Vorlesung* hay otro pasaje donde Heidegger menciona el término “instancia” pero esta vez en relación con el destino encomendado a los alemanes. Para decirlo con toda brevedad, Heidegger cree que en el himno “Germania” de Hölderlin se halla encomendada al pueblo alemán la tarea de ser un “entre” o un “Medio del tiempo”<sup>43</sup> desde donde el ente aparezca inicialmente. En otras palabras, e interpretando a Heidegger lo más benévolamente posible, él –al menos en 1934/35– considera que los alemanes han de rememorar el origen co-diciendo la palabra de Hölderlin y fundando mediante ello el ser, todo lo cual conllevaría una transformación en la esencia del hombre y un nuevo inicio en la historia del ser. Pues bien, en este contexto leemos: “Este Medio del tiempo sólo llegará a ser cuando se hayan conquistado la libertad

<sup>42</sup> Cfr. GA 5, 63 (trad. esp. 54).

<sup>43</sup> Cfr. GA 39, (trad. esp. 244-245).

y la instancia (*Inständigkeit*) de la esencia alemana”<sup>44</sup>. Se diría que nuestro autor lo único que quiere es que los alemanes cuiden de la poesía de Hölderlin. Heidegger cree que los alemanes todavía no están dentro (*innestehen*) de la verdad del ser abierta en el poema del suabo, pero al parecer sí confía en su capacidad para lograrlo. Es justo a renglón seguido de esta frase donde nuestro pensador introduce la noción de “libre uso de lo nacional” tomada de la carta de Hölderlin a Böhlendorf. Ello permite conjeturar que la instancia (y recordemos que con ella también pensamos en el cuidado de la obra) está vinculada con dicho uso libre de lo nacional que los alemanes (acaso nosotros podríamos decir: los europeos, o los modernos, o los occidentales) no han aprendido todavía y que, según la carta del poeta, es lo más difícil de aprender. Ello significaría que el cuidado de la obra, por ser instancia, estaría relacionado con la historia por cuanto hay en ésta de libre uso de lo nacional. Heidegger considera, siguiendo a Hölderlin, que el aprendizaje de este uso libre de lo nacional es la tarea histórica de los alemanes. Veámoslo despacio.

a) *Mitgegebene* y *Aufgegebene*, historicidad según la carta de Hölderlin

Según la interpretación que Heidegger hace de la mencionada carta de Hölderlin a Böhlendorf de diciembre de 1801, y que aquí resumo apretadamente, cada pueblo tiene entregado algo en dote (*Mitgegebene*) como propio o nacional y algo encomendado como tarea (*Ausgegebene*) que le es extraño o extranjero. Después de los capítulos precedentes ya no resultará difícil reconocer en lo primero la noción de envío (*Sendung*) y en lo segundo la de cometido (*Auftrag*). Pues bien, lo nacional por sí sólo no vale nada, a menos que se alcance un libre uso de eso más propio. Sin embargo Hölderlin dice –y ésta es una de las ideas centrales de la carta– que el libre uso de lo nacional es lo más difícil. El modo de lograrlo consiste en la transformación de lo dado en dote en lo encomendado, así pues: un internamiento en lo extraño, ya que eso extraño ha de ser aprendido igual de bien que lo propio. En efecto, para alcanzar un uso libre de lo nacional hay que ir a lo extranjero: para conocer lo de casa hay que salir fuera. Pero usar libremente es mucho más que conocer, ya que conocer es una relación intencional con un objeto, mientras que el libre uso de lo propio no alude a ningún estar en frente de algo, lo cual ya debería bastar para advertir que usar libremente no equivale a dominar; más bien de lo que se trata es de un modo de existir, precisamente del estar dentro (*inneste-*

<sup>44</sup> „Diese Mitte der Zeit wird erst und wird nur, wenn die Freiheit und Inständigkeit des deutschen Wesens erstritten ist“. GA 39, 290 (trad. esp. 246).

hen) de la apertura inhóspita del ser estando fuera de lo seguro. Y, según vimos, es la obra de arte la que nos inserta en tal apertura.

Pues bien, continuando con la carta a Böhlendorf, lo propio y lo ajeno, lo nacional y lo extraño, están repartidos de modo inverso entre los pueblos griego y alemán, de tal forma que para el primero lo propio corresponde con lo que Hölderlin llama “el fuego del cielo” o también “el *pathos* sagrado”, que para Heidegger consiste en estar concernido por el ser, mientras que lo extraño asignado a los griegos es llamado por el poeta suabo “la claridad en la presentación”, que Heidegger entiende como la capacidad para asir al ser en una exposición efectiva de lo ente. Justo al revés que el griego, el pueblo alemán recibe como propia (como lo nacional, como dote) la claridad en la presentación y como extraño (como extranjero, como tarea) el fuego del cielo. Dicho de modo esquemático, aunque burdo: el griego aún estaba concernido por el ser mientras que el moderno está abandonado por el ser. La dote y la misión son en cada caso diferentes.

Ahora bien, el griego, para alcanzar un uso libre de eso nacional que le estaba dado en dote, el *pathos* sagrado, debía internarse en lo extraño, o sea en la claridad de la presentación. Sin embargo, según Heidegger, ese esfuerzo por llevar el ser a concepto, desembocó en una comprensión presencialista del ser y produjo el titánico utillaje conceptual que hoy conocemos como metafísica, en el seno de la cual se despliega la pregunta conductora por el ente en cuanto tal y el ser es considerado como lo más general y vacío. Se diría que el pueblo griego no estuvo a la altura de su tiempo, o como el propio Heidegger dice: “los griegos *no* pudieron con la *alétheia* mediante su pensar”<sup>45</sup>. En el siguiente pasaje, extraído del curso del año 1937/38 *Preguntas fundamentales de la filosofía*. “*Problemas*” *selectos de “lógica”*, nuestro pensador es claro y neto al respecto:

Los griegos *experimentaron* por primera vez el estar desocultado del ente y lo tomaron como verdad, y sobre este fundamento determinaron la verdad como corrección. Ellos establecieron y fundaron este fundamento, pero no siguieron pre-

---

<sup>45</sup> „Die Griechen die *alétheia* denkerisch *nicht* bewältigen“. Heidegger, Martin, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“* (Wintersemester 1937/38), GA 45, Frankfurt am Main, Klostermann, 1992, p. 112 (*Preguntas fundamentales de la filosofía: “problemas” selectos de “lógica”*, Granada, Comares, 2008, p. 107), subrayado en el original. Heidegger sostiene en estas páginas que los griegos no pudieron con la *alétheia* mediante el pensar y que ésta permaneció para ellos ausente de preguntas. Puede consultarse al respecto el trabajo de Xolocotzi, quien explica que, de acuerdo a la comprensión de Heidegger, en el propio pensamiento griego está preparado el olvido de la verdad del ser. Cfr. *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, México D. F., Porrúa, 2011, pp. 107-110.

guntando de manera expresa por él mismo. La *alétheia* permaneció para ellos lo ausente de preguntas. Su pensar no penetró más profundamente en la *alétheia* como tal y de este modo ellos no la fundaron fundantemente de manera expresa en su esencia. Más bien estaban ellos mismos bajo el poder de la esencia de la verdad en cuanto el estar desocultado, esencia que por primera vez se estaba abriendo y que todavía no estaba desplegada<sup>46</sup>.

Es difícil, y cae fuera del propósito de este trabajo, determinar hasta qué punto Heidegger se deja tutelar aquí por la ley de la historicidad de Hölderlin, o si por el contrario, violenta el pensamiento de éste para encajar en él su propia interpretación de los griegos. Sea como fuere, si entendemos *alétheia* como “fuego del cielo” o “*pathos* sagrado”, entonces cabe observar de acuerdo a este texto que los griegos transitan desde el estar desocultado hasta la corrección, mientras que los modernos, o al menos así lo entiende Heidegger apoyándose al parecer en la ley de la historicidad, tendríamos que hacer el recorrido inverso, o sea: desde la corrección hasta la verdad del ser como movimiento de ocultamiento-desocultamiento. Sin embargo, aunque el camino es el inverso al de los griegos, no se pretende volver a ellos para imitarles, ni tampoco se trata de hacer mejor lo que ellos no supieron hacer bien, porque, como dice la carta de Hölderlin: “los griegos son menos maestros del *pathos* sagrado porque les era innato, en cambio ellos son excelentes en el don de la exposición”<sup>47</sup>. Por la misma ley, nosotros seremos menos maestros en el don de la exposición porque nos es innato, es decir: no podremos hacer metafísica mejor que los griegos, pero hemos de llegar a ser excelentes en el *pathos* sagrado, que los griegos dejaron ausente de preguntas.

En efecto, el moderno se halla al cabo de la metafísica, está al final de aquel primer inicio y, como heredero<sup>48</sup> de aquellos esfuerzos, se encuentra atascado en el utillaje categorial de la metafísica y sumido en el olvido del ser. Esa aplastante maquinaria conceptual es lo que le ha sido dado en dote, lo nacional, y su tarea será pues alcanzar

<sup>46</sup> „Die Griechen haben erstmals die Unverborgenheit des Seienden *erfahren* und als Wahrheit in Anspruch genommen und auf diesem Grunde die Wahrheit als Richtigkeit bestimmt, und sie haben diesen Grund gesetzt und gegründet - aber nicht weiter und eigens nach ihm selbst gefragt. Die *alétheia* blieb ihnen das *Fraglose*. Sie haben die *alétheia* als solche denkerisch nicht weiter durchgrunden und sie so nicht eigens in ihrem Wesen *er-gründet*. Sie standen vielmehr selbst nur unter der Gewalt des erstmals umbrechenden und noch unentfalteten Wesens der Wahrheit als Unverborgenheit“. GA 45, 112 (trad. esp. 106), subrayado en el original.

<sup>47</sup> „Desswegen sind die Griechen des heiligen *Pathos* weniger Meister, weil es ihnen angeboren war, hingegen sind sie vorzüglich in Darstellungsgabe“. GA 39, 291 (trad. esp. 246).

<sup>48</sup> „In der Auseinandersetzung aber mit dem ersten Anfang *wird* das Erbe erst Erbe, und die Künftigen *werden* erst zu Erben“. GA 65, 198. “Pero en la confrontación con el primer inicio la herencia *llega a ser* herencia por primera vez, y los venideros *llegan ser* por primera vez herederos”. (trad. esp. 166), subrayado en el original, traducción modificada por mí.



un uso libre de ello. ¿Pero en qué puede consistir tal cosa? Desde luego no consistirá en hacer más ni mejor metafísica, lo cual sería insistir en el olvido del ser. El uso libre de esa dote, es decir, la apropiación de la tradición metafísica, pasará más bien por una lectura crítica capaz de denunciar en ella el presencialismo y de experimentar el olvido<sup>49</sup>. El moderno habrá pues de intentar alguna rememoración, de modo que al internarse en lo otro y extraño a la metafísica alcanzaría un uso libre de ésta, pensando lo no-pensado, preguntando por aquello que para el griego permaneció ausente de preguntas.

Es precisamente en este punto donde aquella aclaración sobre la noción de historia que se encuentra hacia el final de “El origen de la obra de arte” puede volverse significativa. Allí se decía que historia era retirarse al cometido en tanto que insertarse en lo dado en dote. Pues bien, el moderno, en tanto que va apropiándose de su tradición metafísica, descubriendo en ella el olvido del ser y ganando así un uso libre de la misma, iría también cumpliendo su tarea de volver a estar concernido por el “fuego del cielo”, aunque por de pronto no fuese más que experimentando el olvido, no olvidándolo, y no insistiendo en lo ente. Todo ello sugiere que insertarse en la dote se logra en la misma medida en que se va alcanzando un uso libre de lo nacional. Cuanto más nos insertamos en la dote recibida, más libre es el uso que podemos hacer de ella. Se muestra por tanto una conexión entre la inserción (*Einrückung*) y el libre uso (*freie Gebrauch*). Y es que la citada aclaración de la noción de historia no hablaba sólo de *Mitgegebene* y *Aufgegebene*, sino también de *Entrückung* y *Einrückung*, las cuales están relacionadas con el temple anímico y con la temporalidad. Trataremos de ver esto más de cerca ayudándonos de varios pasajes extraídos de la *Hölderlin-Vorlesung* de 1934/35 y del citado curso de 1937/38 para ampliar nuestra noción de temple anímico y profundizar en su relación con la historia y el cuidado por la obra.

Antes de ello, sin embargo quiero deshacer una posible contradicción en lo dicho. Para el moderno lo dado en dote es la metafísica, la cual es olvido del ser. Pero en otros capítulos he identificado lo dado en dote con el ocultamiento como esencia de la verdad del ser. ¿No son ambas afirmaciones contradictorias? Para salir de este apuro hay que recordar aquella observación que hacía Heidegger en *von Wesen der Wahrheit*

---

<sup>49</sup> De esta manera quedaría recogida la idea de una destrucción de la historia de la metafísica que aparecía en la introducción de *Ser y tiempo*, parágrafo 6.

donde decía que el misterio impera siempre incluso también como misterio olvidado<sup>50</sup>. Lo que quiero decir con ello es que el ocultamiento le está entregado al *Dasein* estructuralmente toda vez que él es la apertura o *Lichtung*, y esto es así tanto si lo olvida como si lo rememora, pues ambas posibilidades de existir se basan en aquella entrega. En otras palabras, al moderno le está dada en dote la metafísica como aquello donde el misterio todavía impera pero como misterio olvidado. Su tarea sería ganar un uso libre de la misma rememorando el misterio. Apropiarnos de la metafísica preguntando por su esencia impensada, transformar la dote en tarea, ganar un uso libre de lo propio mediante una salida a lo ajeno, tal es la ley de la historicidad que Heidegger ve en la carta de Hölderlin.

Además, al hilo de lo que vengo diciendo sobre la historia puede hacerse la siguiente observación de no poca importancia. Que la esencia de la poesía sea determinada como fundación del ser por la palabra no puede ser comprendido como una definición general atemporal y universalmente válida de la poesía, sino que se tratará más bien sólo de la esencia de una época. Así lo indicaba ya Heidegger en la famosa conferencia “Hölderlin y la esencia de la poesía” cuando insistía en que el autor de *Hiperión* no fundó la esencia de la poesía en general ni de una vez para siempre, sino tan sólo aquella esencia exigida por su tiempo, por su lugar metafísico en la historia<sup>51</sup>. De esta observación se pueden extraer varias consecuencias, por ejemplo: que no hay “la” esencia de la poesía, ni seguramente tampoco de otras cosas; que, por tanto, cada esencia es histórica, lo que desde Heidegger significa temporal y finita, y no universal y absoluta. Por tanto –rigurosamente hablando– Heidegger no va a “la” poesía, porque no hay tal cosa, sino que en todo caso él va a cierta noción de la poesía cuya esencia está determinada históricamente. De hecho Heidegger se ocupa tan sólo de algunos poemas de algunos poetas, presumiblemente aquellos donde impera la poesía como fundación. Queda con ello abierta además la posibilidad de que una esencia que esté vigente hoy deje de estarlo en otra época. Es más, algo puede tener varias esencias en momentos diferentes de la historia, e incluso puede ocurrir que esas esencias convivan largo tiempo. Por ejemplo, la esencia de la verdad es para la tradición la corrección del enunciado mientras que para Heidegger es la apertura y el ocultamiento; y así de modo semejante podr-

<sup>50</sup> „Auch in der insistenten Existenz waltet das Geheimnis, aber als vergessene und so »unwesentlich« gewordene Wesen der Wahrheit“. GA 9, 196. También en la existencia insistente predomina el misterio, pero en cuanto la esencia olvidada y, por tanto, ya “inesencial” de la verdad (trad. esp. 166).

<sup>51</sup> Así se desprende de las consideraciones iniciales y finales de la conferencia. Cfr. GA 4, 34 y 47 (trad. esp. 38 y 52).

ía ocurrir con la poesía, que tradicionalmente es comprendida como una mera expresión de sentimientos y que para Heidegger es fundación del ser. No parece por tanto descabellado pensar que el movimiento y la determinación de esas esencias venga regido por la ley de la historicidad. De ser así, comprender la poesía como fundación del ser sería la tarea histórica futura encomendada a los modernos, precisamente es la tarea que Heidegger quiere poner de relieve en su primer curso sobre Hölderlin: volver a estar concernidos por el “fuego del cielo”. Nosotros los modernos, que estamos sin poesía<sup>52</sup>, hemos de volver a tenerla, hemos de escucharla, cuidando la obra de arte, estando dentro de su apertura, para lograr nuestro cometido. El fuego del cielo (y la poesía como su lenguaje) fue para los griegos dote y es para nosotros tarea.

Pero entonces ¿cuál es nuestro cometido: apropiarnos de la metafísica o recuperar la poesía? En realidad ambas tareas son solidarias y su unidad viene dada por la propia historia, pues en la medida en que realicemos lo primero (mediante eso que Heidegger suele llamar la pregunta previa por la esencia de la verdad), en esa medida iremos haciéndonos más capaces y también estaremos más necesitados de lo segundo. La razón de ello ya ha aparecido en anteriores capítulos: el enunciado fue uno de los hilos conductores del desarrollo de la metafísica, por lo que con él no podrá haber una apropiación crítica de ésta. Por su parte la poesía es un lenguaje irreductible al enunciativo, lo que juega enormemente en su favor a la hora de encontrar un lugar en la tarea de los modernos. Además la misión de la poesía es decir el misterio, o sea, justo aquello que permaneció olvidado en la metafísica. Pensar la esencia de la metafísica ya no podrá hacerse “metafísicamente”, lo cual exigirá un lenguaje no enunciativo. Para decirlo de un golpe –brusco pero intuitivo–: los griegos fueron de la poesía a la metafísica, mientras que los modernos habrán de ir de la metafísica a la poesía, si es que ésta es la puesta en obra de aquella esencia de la verdad que los griegos dejaron ausente de preguntas. De hecho, la poesía como fundación aparece sólo cuando hay una apropiación crítica de la metafísica, cuando hay una experiencia del olvido y cuando se pregunta por la esencia de la verdad. Es decir, la poesía como fundación sería aquella esencia –no “la” esencia– que corresponde con un pensar no metafísico, un pensar del otro inicio, un pensar motivado por la *metaphysische Not*.

---

<sup>52</sup> „Aber noch wir sind ohne Dichtung“. GA 39, 221. ”Pero nosotros todavía estamos sin poesía” (trad. esp. 195).

b) *Entrückung* y *Einrückung* en el temple fundamental

Pero continuemos, tras estas consideraciones, con aquellos términos de la aclaración sobre la historia en “El origen de la obra de arte”: la pareja *Entrückung* y *Einrückung* y su relación con el temple fundamental. Lo más importante de este punto radica en que dicho temple acontece como temporalización del tiempo originario, así lo indica Heidegger en el siguiente pasaje de su *Hölderlin-Vorlesung*:

En este imperar-hacia-delante del haber-sido hacia el futuro, que inaugura retrospectivamente lo que temprano ya se prepara como tal, imperan lo por-venir y lo que-aún-esencia (futuro y haber-sido) en uno: el tiempo originario. La temporalización de ese tiempo es el acontecimiento fundamental del temple en el que se fundamenta la poesía. Este tiempo originario transporta nuestro *Dasein* hacia el futuro y el haber-sido, o más bien: hace que nuestro ser como tal sea transportado, suponiendo que él sea auténtico<sup>53</sup>.

La unidad de aquello que ha sido y todavía es esenciante con aquello que, de acuerdo a tal fuerza esenciante, está aún por venir la proporciona el temple fundamental, desde el cual habla la poesía. Como se acaba de leer, el temple fundamental acontece como temporalización del tiempo originario. Esta idea es de enorme importancia porque, por un lado permite sostener que la poesía habla desde tal temporalización, pero además, por otro lado, afirma que el acontecimiento del temple transporta (*entrückt*) nuestro *Dasein* al haber sido y al futuro, y es justo esa *Entrückung* el movimiento que se menciona en la aclaración de la noción de historia que hallábamos en las conferencias sobre arte de 1935. Un temple fundamental, supuesto que nuestro *Dasein* sea auténtico, emplaza nuestra existencia en la temporalidad, lo que significa también en la historia y en la finitud. Gracias al temple somos extáticos: el temple abre y nos abre. Ahora bien, si ingresar en el ámbito de poder de la poesía es ingresar en su temple fundamental, en el que aún no estamos, pero el temple es tiempo originario, entonces cabe entender que el ámbito de poder de la poesía (en el que hemos de ingresar al ingresar en el temple) sea precisamente ese tiempo originario.

<sup>53</sup> „In diesem Nach-vorne-walten des Gewesenen in die Zukunft, die rückweisend das schon früher sich Bereitende als solches eröffnet, waltet das Zu-kommen und Noch-wesen (Zukunft und Gewesenheit) in einem: die ursprüngliche Zeit. Die Zeitigung dieser Zeit ist das Grundgeschehnis der Stimmung, in der die Dichtung gründet. Diese ursprüngliche Zeit entrückt unser Dasein in die Zukunft und Gewesenheit, besser: macht, daß unser Sein als solches ein entrücktes ist, gesetzt, daß es eigentlich ist“. GA 39, 109 (trad. esp. 103).

En sus comentarios a “Germania” Heidegger sostiene que el temple fundamental que vertebra este himno consiste en el duelo sagrado por los dioses que ya han sido y en la opresión por los dioses venideros. Pero esto, como ya ha de ser más claro por lo dilucidado en capítulos precedentes, no se refiere a la mera presencia o ausencia de algún ente al que llamemos “dios”, ni tampoco se trata del remplazo de un dios por otro (de los griegos por los nuestros), sino de la recuperación o rememoración de nuestra finitud, únicamente a partir de la cual puede haber algo así como dioses. En este sentido Heidegger dice que “el temple no representa nada, sino que transporta (*entrückt*) nuestro *Dasein* a la relación templada con los dioses en su ser-así y asá”<sup>54</sup>. Como sabemos, la relación con los dioses depende de una decisión sobre la esencia del hombre. Por eso en esta frase el ser de los dioses queda indeterminado, no se dice si son ni cómo son, sino sólo que su relación con nosotros está propiciada por un *Grundstimmung* que nos transporta o arroba a una relación con ellos. Ahora bien, según Heidegger, ocurre que el temple, precisamente a partir de este transporte o arrobo (*Entrückung*), nos adentra (*einrückt*) al mismo tiempo en la relación con la tierra y la patria. Así lo dice en efecto nuestro autor: “Pero en la medida en que los dioses dominan el *Dasein* histórico y el ente en total, el temple, a partir del arrobo, nos inserta propia y simultáneamente en las relaciones crecidas hacia la tierra, el país y la patria. El temple fundamental es por tanto simultáneamente *transportante* hacia los dioses e *insertante* en la tierra”<sup>55</sup>.

Arrobar y adentrar son pues movimientos simultáneos, interdependientes, inseparables uno de otro, cuya unidad es el temple fundamental, el cual acontece como temporalización. Si el temple nos mueve o acerca (en alemán: “*rücken*”) hacia los dioses, entonces simultáneamente nos mueve hacia la diferencia, toda vez que dioses es lo diferente a hombres, lo inmortal frente a lo mortal. Lo que pasa es que el primer “mover” conduce hacia un ámbito, lo divino, mientras que el segundo “mover” ya no lleva hacia un ámbito, sino hacia lo previo a todo ámbito: la tierra, o patria, que es el ser mismo<sup>56</sup>. Será quizá por eso que el primer mover es denominado como “*Entrückung*” mientras que el segundo es “*Einrückung*”, matiz éste tan importante como para que Heidegger haya subrayado en su texto los prefijos. Hay que notar además que el temple realiza el

<sup>54</sup> „Die Stimmung stellt nicht etwas vor, sondern sie entrückt unser Dasein in den gestimmten Bezug zu den Göttern in ihrem So-und-so-sein“. GA 39, 140 (trad. esp. 126).

<sup>55</sup> Sofern aber die Götter das geschichtliche Dasein und das Seiende im Ganzen durchherrschen, rückt uns die Stimmung aus der Entrückung zugleich eigens ein in die gewachsenen Bezüge zur Erde, Landschaft und Heimat. Die Grundstimmung ist demnach *entrückend* zu den Göttern und *einrückend* in die Erde zugleich“. GA 39, 140 (trad. esp. 126), subrayado en el original, traducción modificada por mí.

<sup>56</sup> Cfr. GA 39, 121 (trad. esp. 112).

segundo de los movimientos mencionados sólo en tanto que realiza el primero, y es que no hay diferencia sin diferenciados, si bien la diferencia no es accesible directamente sino que requiere mediación, por lo que como mucho se la puede señalar (*winken*), rememorar, dejar no-dicha. El temple es entonces “arrobante-adentrante” o “transportante-insertante” (*entrückend-einrückend*), según cómo prefiramos la traducción.

A partir de estos dos rasgos Heidegger añadirá aún otros dos a su caracterización del temple fundamental. En primer lugar, éste es inaugurante o aperiente (*eröffnend*) porque al relacionar al hombre con el dios e insertarlo en la tierra abre el mundo como tal y expone al hombre en medio del ente así manifiesto. En vista de esta apertura originaria, el temple será, en segundo lugar, fundamentante (*gründend*). En palabras del propio autor:

La apertura inaugural del mundo acontece en el temple fundamental. El poder transportante, insertante, y así inaugurante del temple fundamental es, simultáneamente, *fundamentante*, es decir, pone al *Dasein* en sus fundamentos y ante sus abismos. El temple fundamental determina para nuestro *Dasein* el lugar abierto a él mismo, y el tiempo de su ser<sup>57</sup>.

Aquí está dicho con contundencia: el temple circunscribe nuestra posición metafísica fundamental situándonos ontohistóricamente. El temple nos lleva ante lo diferente (*entrücken*), los dioses inmortales, y por eso a la vez nos lleva ante lo previo a todo: la tierra, lo sagrado, la diferencia (*einrücken*); al hacer esto, al ponernos en lo más antiguo, en el “entre” donde todo está aún indiferenciado, abre (*eröffnen*) el mundo desde su origen, hace que el hombre esté-en-el-mundo expuesto en medio de lo ente y que esté como mortal, a diferencia de lo inmortal (pero mortal significa también histórico, o sea: esencialmente futuro). Pues bien, el pasaje citado dice que “simultáneamente” a esas tres cosas, o sea al mismo tiempo que transporta hacia los dioses, inserta en la tierra y abre el mundo, el temple hace a la vez y en unidad con las otras una cuarta cosa: fundamenta al *Dasein*<sup>58</sup>. Pero eso —en consonancia con *von Wesen des Grundes*— es más

<sup>57</sup> „Die Weiteröffnung geschieht in der Grundstimmung. Die entrückende, einrückende und so eröffnende Macht der Grundstimmung ist damit zugleich *gründend*, d. h. sie stellt das *Dasein* in seine Gründe und vor seine Abgründe. Die Grundstimmung bestimmt unserem *Dasein* den ihm selbst offenbaren Ort und die Zeit seines Seins“. GA 39, 141 (trad. esp. 127), subrayado en el original.

<sup>58</sup> Ya en el capítulo II señalé, apoyándome en GA 39, 216 (trad. esp. 191), que la poesía fundamenta la posibilidad de que el *Dasein* sea histórico.

bien un no-fundamento o abismo del *Dasein*. Por eso se dice que el temple pone al *Dasein* ante sus abismos. Y es que el temple, como sabemos por *Ser y tiempo*, revela al *Dasein* su condición de arrojado, la cual es clave para comprender al hombre como fundamento nihílico de su propia nihilidad, es decir, como finito. Los cuatro rasgos señalados del *Grundstimmung* operan siempre juntos y a la vez: si se da uno entonces se dan los demás, y si falta uno faltarán los otros. Además, por su cuádruple condición arrobante-adentrante y aperiente-fundamentante, el temple, según dice la última frase del pasaje citado, determina para nuestro *Dasein* su lugar y su tiempo.

¿Pero es que acaso hay varios tiempos? Si el temple acontece como temporalización del tiempo originario, entonces cabe pensar que habrá tantos tiempos como temples. Pero eso significa también que cada temple determinará un modo de temporalizar, o sea, una historia. Y si ésta era, según “El origen de la obra de arte”, *Entrückung als Einrückung*, entonces decir que el temple es *entrückend-einrückend* significará decir que es histórico, o como se dijo arriba, que acontece como temporalización del tiempo originario. En este sentido, como es bien sabido, Heidegger describe diferentes temples para diferentes épocas, por ejemplo el asombro para los griegos, o la retención para los pensadores venideros. De hecho en el curso 1937/38 nuestro autor relaciona estrechamente el temple fundamental (*Grundstimmung*) con la necesidad (*Not*), y en los *Beiträge* —escrito en esos mismos años— reconoce que “la necesidad sin embargo es cada vez diferente según la época del ser y su historia”<sup>59</sup>. Todo lo cual incide en que el temple determine para nuestro *Dasein* su lugar y su tiempo. Cada época tendrá pues su temple, y por ello su necesidad.

En efecto, en el curso de lógica de 1937/38 Heidegger da algunas explicaciones sobre la relación entre *Grundstimmung* y *Not*, y justo allí remite a sus lecciones sobre los himnos de Hölderlin, en las que venimos apoyándonos, y naturalmente también a *Ser y tiempo*<sup>60</sup>. Sin pretender un análisis exhaustivo de dicho curso, lo cual excede los propósitos de este capítulo, resumo apretadamente a continuación lo que allí expone nuestro autor. Heidegger entiende que toda pregunta esencial brota de una necesidad (*Not*)<sup>61</sup> interna del pensar, pero tal necesidad sólo puede llegar a gobernar en y a partir

<sup>59</sup> „Die Not aber je verschieden nach dem Alter des Seins und seiner Geschichte“. GA 65, 231 (trad. esp. 192).

<sup>60</sup> Cfr. GA 45, 154 (trad. esp. 144).

<sup>61</sup> John Sallis ha señalado acertadamente que la necesidad no es una categoría modal junto a las de posibilidad y actualidad, tampoco es algo negativo como una falta o una miseria, sino que escapa a la división

de un temple fundamental<sup>62</sup>. La necesidad no es por tanto meramente una carencia, en el sentido habitual de una falta o carestía, sino que ella se hace necesitar (*nötigen*)<sup>63</sup> y así da lugar al ser-necesario (*Notwendigkeit*) de una pregunta fundamental que, en el caso del primer inicio en Grecia, fue “¿qué es el ente?”. En otras palabras: un inicio está impulsado por una necesidad. De ahí que Heidegger pregunte por la necesidad del primer inicio. Pero yendo más lejos todavía, nuestro pensador afirma que el ser humano surge de esa necesidad y es determinado desde ella<sup>64</sup> porque dicha necesidad lo temple completamente (*durchstimmt*), y el temple lo dispone de un modo u otro a esta o aquella referencia al ente como tal. El temple es lo que dispone (*Versetzende*), es lo templete y determinante y por ello es la forma en que esta necesidad incluye al ser humano y mediante tal inclusión lo dispone en una posición fundamental. “Aquella necesidad del pensar inicial (...) puede hacerse necesitar temperando sólo en un temple esencial, o como decimos, en un *temple fundamental*”<sup>65</sup>. La necesidad se hace necesitar en el modo del temple.

Dado que la necesidad, como acabo de decir, no es una carencia, ha de entenderse más bien, según explica Heidegger<sup>66</sup>, como una abundancia. Nuestro pensador lo describe como un “no saber salir ni entrar” con el cual alude al “entre” en el que están abarcados en su totalidad tanto el ente como el no-ente todavía indiferenciados. Por eso, lejos de una carencia, se trata más bien de la desmesura del estar indiferenciado, lo cual no es sino el “entre”. La necesidad sobreviene al ser humano y lo dispone en ese “entre” aún indiferenciado y de esta manera la necesidad pone por primera vez al humano en la diferenciación de las referencias al ente, es decir: la necesidad lo dispone en el inicio de una (no “la”) fundación de su esencia. Ahora bien, Heidegger reconoce que este carácter del disponer es lo que en otros lugares ha llamado *Grundstimmung*: el temple nos dispone en tal o cual referencia al mundo. Por tanto, como dice él mismo: “la necesidad se hace necesitar al temperar y el temperar es un *disponer* de modo que nosotros nos

---

entre positivo y negativo. Cfr. Sallis, John, “Grounders of the Abyss”, en *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2001, pp. 181-197, p. 183.

<sup>62</sup> Recuérdese que el temple de ánimo es el presupuesto y medio de todo pensar y actuar. Cfr. GA 29/ 30, 102 (trad. esp. 99).

<sup>63</sup> Como en otras ocasiones en Heidegger: la nada nadea (*Die Nicht nichtet*), el mundo mundeia (*Die Welt weltet*), la corriente corre (*Der Strom strömt*), y ahora *Die Not nötigt*, que en la traducción de Ángel Xolocotzi, a la que me pliego, dice: “la necesidad se hace necesitar”.

<sup>64</sup> Cfr. GA 45, 153 (trad. esp. 143).

<sup>65</sup> „Jenes Not des anfänglichen Denkens (...) kann stimmend nur nötigen in einer wesentlichen oder, wie wir sagen, in einer *Grundstimmung*“. GA 45, 155 (trad. esp. 144), subrayado en el original.

<sup>66</sup> Cfr. GA 45, 152-153 y 159-161 (trad. esp. 141-143 y 148-150).



hallamos o no nos hallamos de este u otro modo temperados en determinada forma respecto al ente y nosotros mismos nos encontramos de este u otro modo”<sup>67</sup>.

La interrelación de *Grundstimmung* y *Not* ayuda a comprender el papel determinante de éstos en cada inicio. En cada época de su historia el *Dasein* está cada vez templado de modo diferente y ese temple fundamental dominante, en su despliegue, abre (y por ello también a la vez delimita) el horizonte de lo pensable, es decir, pone al *Dasein* en el “entre” desde el cual se toman las decisiones esenciales acerca del ente y el no-ente. Cada inicio está desplegado por un temple e impulsado por una necesidad que hacen surgir cada vez un ser humano dispuesto así o asá en tales o cuales relaciones con lo ente. Pues bien, temperando, un temple hace necesitar la necesidad que impulsa un preguntar esencial, ese temple dispone al hombre en el “entre” desde donde queda referido cada vez al mundo. Pero todo esto es tanto como decir que un temple inicia. En este sentido se puede entender que el temple determine cada vez para el *Dasein* su lugar y su tiempo en virtud de su fuerza aperiente-fundamentante.

### 3. Acerca de historia, cuidado y pueblo

Hágase un alto aquí para reconsiderar el esfuerzo realizado. Se trataba por un lado de clarificar la noción de cuidado de la obra de arte siguiendo las múltiples explicaciones que Heidegger daba sobre la instancia. Por otro lado se intentaba comprender mejor, mediante la *Hölderlin-Vorlesung*, la noción de historia a que aludía nuestro pensador hacia el final de “El origen de la obra de arte”. Esta noción de historia constaba de dos pares de conceptos: *Entrückung/ Einrückung* y *Aufgegebene/ Mitgegebene*. Para abordar éste último se habló sobre la carta de Hölderlin a Böhlendorf y la ley de la historicidad, para tratar sobre el primero se atendió a las consideraciones sobre el temple fundamental de los cursos de 1934/35 y 1937/38. A su vez los esfuerzos en torno a las nociones de cuidado e historia buscaban una mejor inteligencia de su mutua relación.

Pues bien, llegados a este punto, hagámonos la siguiente reflexión casi perogrullesca: la obra de arte requiere tanto creadores como cuidadores, sin embargo es evidente que el cuidado de la obra da por supuesto que el momento de la creación ya ha concluido y la obra está ya hecha. Es indiferente si la obra se concluyó hace dos minutos o

---

<sup>67</sup> „Die Not nötigt, indem sie stimmt, und das Stimmen ist ein *Versetzen*, so daß wir so und so gestimmt uns in bestimmter Weise zum Seienden finden bzw. nicht finden und uns selbst so oder so befinden“. GA 45, 161 (trad. esp. 150), subrayado en el original.

dos siglos. Ciertamente a veces se cuidan obras inacabadas como poemas que quedaron en borradores, esculturas, o pinturas que quedaron a medio terminar, pero esto no es lo importante. Lo que quiero decir se ve mejor si pensamos lo siguiente: que acontezca el arte al leer un poema de Hölderlin es algo que ya no está en manos del lírico suabo, sino en las mías como cuidador. El arte no acontece porque Hölderlin escriba un himno, eso es obviamente necesario pero no suficiente. Hace falta que yo lo lea no como *se lee*<sup>68</sup>, sino cuidándolo, condiciéndolo. En suma, el arte no acontece con el creador, sino con el cuidador, es decir, con aquel que esté dentro (*innestehen*) de lo inseguro a donde la obra le adentra (*einrücken*). Obviamente, como dije arriba y como vimos ampliamente en el capítulo anterior, también el creador está en la apertura pero para hacer algo bien diferente: “el poeta nombra lo sagrado”<sup>69</sup>, por su parte el cuidador no tiene que nombrar, sino que él recibe y cuida ese nombre, lo lee, lo escucha, lo condice. Y mientras esto no ocurra no acontece el arte, pues éste requiere del creador tanto como del cuidador.

Ahora bien, si la historia experimenta un impulso cuando acontece el arte, y esto sólo ocurre cuando la obra encuentra un cuidador, entonces parece claro que el impulso de la historia no lo experimentará la humanidad en general, ni tampoco el creador (que tal vez haya muerto siglos ha), sino ese cuidador. Por ejemplo, según Heidegger, la historia futura de los alemanes comenzará cuando éstos alcancen la *Inständigkeit* de su esencia<sup>70</sup>, es decir, cuando cuiden la poesía de Hölderlin. Y si no alcanzan esa instancia, entonces no hay cuidado de la obra ni tampoco impulso de su historia. En suma: es el cuidador más que el creador quien tiene en su mano la posibilidad y la responsabilidad de que acontezca el arte y, con ello, la historia. Puede decirse entonces que cuidar la obra, estar dentro de su apertura, es ya hacer que la historia experimente ese impulso inicial, fundador y futuro. Ambas cosas son una. El cuidador, al adentrarse en la apertura de la obra, al ingresar en su ámbito de poder, permite que acontezca el arte, libera esa fuerza temperante, inicial e histórica que impera en la obra, y la soporta en la medida en que se demora en tal apertura; y todo ello transformará su existencia. El impulso de la historia no es por tanto una consecuencia posterior del cuidado, sino éste mismo.

<sup>68</sup> Cfr. GA 39, 46 (trad. esp. 53), donde Heidegger exhorta a sus alumnos a abandonar su postura cómoda de observadores pasivos para que en general empiecen a caminar.

<sup>69</sup> „Der Dichter nennt das Heilige“. GA 9, 312 (trad. esp. 258) Esta afirmación proviene del “Epílogo a «¿Qué es metafísica?»”, que data de 1943. Según lo expuesto en el capítulo anterior, el poeta nombra al dios y deja no-dicho lo sagrado, por lo que esta frase, en concordancia con ello, habría de entenderse del mismo modo que la idea de que la poesía dice el misterio desplazándolo, dejándolo no-dicho. De modo que si el poeta nombra lo sagrado, no lo hace directamente.

<sup>70</sup> Cfr. GA 39, 290 (trad. esp. 246).

Cuando acontece el arte, hay por ello mismo un inicio y la historia experimenta un impulso. Si no he errado en mis esfuerzos anteriores y efectivamente en el temple fundamental hay un poder inicial, entonces habrá que entender que cuando acontece el arte, lo que acontece es precisamente un temple fundamental, el cual, como modo de la necesidad, dispone al hombre en el “entre”, allí donde se toman las decisiones esenciales y de donde surge cada vez un ser humano determinado por tales o cuales relaciones con lo ente. Es este acontecimiento del inicio, esa fuerza que tempera y dispone, lo que hace que la historia experimente el impulso del que venimos hablando como si volviera a vibrar o incluso comenzase de nuevo su movimiento —expuesto arriba— de transporte (*Entrückung*) en la tarea como inserción (*Einrückung*) en la dote, movimientos que son justamente los encontrados en el temple fundamental (transportante-insertante). El cuidador, al culminar el acontecimiento del arte, realizaría la historia determinada por ese temple y esa necesidad.

Ahora bien, este acontecimiento del temple fundamental no flota en el aire, sino que tiene lugar en mi existencia. Cuando leo un poema de Hölderlin no es éste quien está templado, porque él ya está muerto, sino que en todo caso seré yo quien, al cuidar el poema, ingrese en su temple y éste —según dijimos— me transporta (*entrücken*) a los dioses, me adentra (*einrücken*) en la tierra, me abre (*eröffnen*) un mundo y con todo ello fundamenta (*gründen*) mi *Dasein* y le otorga su lugar y su tiempo. Éstos no son míos en el sentido de algo subjetivo, privado e individual, pero tampoco son Madrid en 2013 —ni Berlín en 1933— sino que son los del *Dasein* de un pueblo. Es momento ya de reparar en un término de la aclaración de historia de “El origen de la obra de arte” que hasta ahora hemos dejado sin atender. Historia, decía allí Heidegger, es “retirada de un pueblo a su cometido o tarea en tanto que inserción en su dote”<sup>71</sup>. Historia es pues un movimiento del pueblo. Quien se retira a su tarea en tanto que se inserta en su dote es un pueblo, por ejemplo los griegos o los alemanes. Pero, como expuse en el capítulo III, lo que determina a un pueblo no es su situación geográfica, ni su constitución política, ni el número de individuos que lo formen, ni el año en que estén, ni su credo, ni su raza, ni la sangre y el suelo, porque pueblo no es nada óntico. ¿Qué determina entonces a cada pueblo? Sin darnos cuenta ya lo hemos ido diciendo: su historia, es decir, su temple fundamental, su necesidad, su pensar esencial, su cometido y dote, su autenticidad, su estar deci-

---

<sup>71</sup> „Geschichte ist die Entrückung eines Volkes in sein Aufgegebenes als Einrückung in sein Mitgegebenes“. GA 5, 65 (trad. esp. 55-56), traducción modificada por mí.

dido, su estar (o no) dentro de la apertura y su mantenerse (o no) ahí, sus referencias al mundo y sus posiciones respecto al ente. En suma, lo que determina a un pueblo es su *Dasein*. Cuando yo cuido una obra de arte, libero el temple que impera en ella de modo que éste me sobreviene y determina mi lugar y mi tiempo y reacuña con ello todo mi *Dasein*, de modo que impulsa (o golpea, *stoßt*) mi historia asignándome una dote y un cometido, es decir: convirtiéndome en un pueblo. Si hasta ahora nos parecía que pueblo y cuidadores eran lo mismo ello se debía a su estrechísima relación. Ahora podemos ver que la obra conforma al pueblo porque éste no es más que su historia, la cual está impulsada por el arte, que sólo acontecer en y con el cuidador. No es que el artista configure a su pueblo, sino que más bien son las obras de arte las que lo hacen cuando encuentran cuidadores<sup>72</sup>.

Pero, para tener una comprensión cabal de lo dicho, conviene recordar que la resolución no es comprobable<sup>73</sup>. Si esto es así, entonces el cuidado, por cuanto hay en él de resolución, tampoco lo será. Y si nadie puede decir hasta qué punto alguien está resuelto, tampoco podrá decirse si éste es cuidador o no de una obra de arte ni hasta qué nivel<sup>74</sup>. Por lo que tampoco podrá comprobarse de ninguna forma si la historia ha experimentado o no su impulso, ni en qué dirección, ni con cuánto alcance, consistencia y claridad; tampoco podrá pues saberse si hay o no un pueblo futuro. Todo ello deja abierta, a mi juicio, la importantísima posibilidad de que Heidegger haya leído insuficientemente a Hölderlin, o dicho más suavemente: de que la poesía de Hölderlin no haya acontecido aún porque siga esperando cuidadores.

Por último, si fundación tenía tres sentidos (donar, fundamentar, e iniciar) mutuamente implicados, entonces podemos entender que el arte, la poesía, funda historia en el sentido de que la inicia al temperar o sea: al disponer al ser humano en el “entre”. Además la poesía dice el misterio y éste impera en la historia, ya sea como tal o como

---

<sup>72</sup> De esta forma coincido con Iain Thomson quien en su *Heidegger, Art and Postmodernity*, Cambridge University Press, New York, 2011, p. 43 explica que el gran arte opera en el trasfondo de nuestro mundo histórico incorporando y reforzando un sentido histórico implícito y comunitario de lo que es y lo que ocurre. Y esto del siguiente modo: las grandes obras de arte 1) dan a las cosas su aspecto, ayudan a establecer un sentido (implícito, histórico, y comunitario) de lo que las cosas sean, y 2) nos dan una mirada sobre nosotros mismos, ayudan a formar un sentido de lo que ocurre en la vida, de lo que vale vivir, de lo que ha de preservarse y olvidarse. Más adelante, en p. 69, nota 6, añade que una obra de arte sin pueblo (entendido como comunidad de intérpretes) permanece vacía, y un pueblo sin obra de arte permanece ciego.

<sup>73</sup> Cfr. GA 38, 58 y 63-64 y capítulo III.

<sup>74</sup> Cfr. GA 5, 56 (trad. esp. 49), donde Heidegger indica que el cuidado tiene niveles (*Stufen*) que se diferencian por su alcance (*Reichweite*), consistencia y claridad.

misterio olvidado (errar), y por eso la poesía puede fundar historia: porque dice lo que impera en ella, pero ese decir suyo –como ya expliqué– no es designativo o referencial, sino uno que deja no-dicho, que vela, que señala hacia el origen. Ella habla desde un temple y la comprensión de su palabra templea y transforma. Ahora bien, la poesía sólo llega a acontecer y sólo llega a fundar cuando su decir encuentra su cuidador, y no puede comprobarse si lo ha hecho ni hasta qué punto.

#### 4. Hacia una posible transformación por el cuidado

Los análisis precedentes han mostrado que el cuidado de la obra de arte (*Bewahrung des Kunstwerkes*) es una pieza fundamental para la poesía como fundación del ser por la palabra. Heidegger entiende el cuidado como instancia, esto es: como la plena esencia del *Dasein* que consiste en estar extáticamente dentro de la apertura que la propia obra abre y en mantenerse en ella. Sólo cuando la obra encuentra cuidadores acontece el arte, y cuando esto ocurre la historia –que siempre es historia de un pueblo– experimenta un impulso de tal forma que se vuelve a asignar una dote y un cometido en los que el pueblo se inserta y arroba respectivamente. Ese movimiento arrobante-insertante propio de la historia es precisamente el modo en que el temple anímico despliega o hace madurar la temporalidad extática del *Dasein*.

El cuidado como instancia presupone que el *Dasein* está resuelto y dispuesto a un cuestionamiento y transformación fundamental de su esencia mediante el ejercicio del pensar esencial. Esto significa que la obra de arte no produce a su cuidador. Una pintura, un poema, o un templo no ejercen sobre mí ningún influjo que me convierta por arte de magia en su cuidador. Más bien yo he de estar previamente dispuesto a experimentar la obra no del modo impersonal como *se* experimenta y disfruta, sino auténticamente. Una obra puede, ciertamente, mostrar como insuficientes para su comprensión mis opiniones corrientes, y de esa manera me habría empujado fuera de lo habitual, pero nada más. Es necesario que yo desarrolle de algún modo un pensar esencial para mantenerme en la apertura de la obra. Es necesario que yo no fuerce a la obra a entrar en mis conceptos corrientes de comprensión, como pueda serlo por ejemplo el de objeto estético. En vez de rebajar la obra al nivel de *das Man*, he de abandonar *das Man* –cuanto me sea posible– para elevarme al nivel de la obra. Ya quedó dicho antes que la pregunta por la esencia de la verdad o por quiénes somos nosotros mismos viene exigida por el cuidado de la obra. Sin embargo ese pensar esencial demandado por la obra de arte no consistirá

en la burda invención de conceptos insólitos y extravagantes que luego se apliquen arbitrariamente a la obra, sino que ha de desarrollarse ya de algún modo bajo el paraguas de la misma<sup>75</sup>, pues la fuerza nominativa inicial de la poesía ofrecería una pauta de comprensión de acuerdo a la cual existir. De hecho, una vez que ésta es comprendida, entonces la obra sí ejerce algún influjo, pues transforma el *Dasein* al templanlo y disponerlo en aquel “entre” donde todo se encuentra aún indiferenciado y por decidir. Pero al templanlo lo reacuña, es decir: la historia –que no es sino la existencia– experimenta un impulso, aquel impulso fundante por el que mi existencia recibe un envío y un cometido, la herencia del ocultamiento y la tarea de pensarlo (o al menos de no olvidarlo).

La historia es comprendida como un doble movimiento del pueblo –esto es: del cuidador– de inserción en lo que ha-sido y de arrobo en la tarea futura, movimiento en el que se va ganando un uso libre de lo propio, lo nacional, lo dado en dote o herencia, mediante un progresivo dominio de lo ajeno, lo extraño, que se presenta como cometido. De esta forma el pueblo griego, al que le está entregado en dote el fuego del cielo, debía ganar un uso libre de dicho fuego mediante el internamiento en lo extraño, que para tal pueblo era la claridad en la presentación, o sea la fuerza conceptual. Sin embargo los griegos erraron en la obtención del libre uso de lo nacional ya que quedaron cegados por la claridad de la presentación y en medio del despliegue conceptual que tal claridad comporta dejaron la esencia de la verdad ausente de preguntas. Frente a los griegos, los modernos poseen como dado en dote la claridad en la presentación y habrían de ganar un uso libre de ella –esto es: un uso no metafísico-presencialista– mediante el internamiento en lo extraño que para ellos es el fuego del cielo, es decir volviendo a estar concernidos por la *Seinsfrage* y atreviéndose a preguntar por la esencia de la verdad. Quizás ahora no suene tan extraño que, según Heidegger, cuando los alemanes alcancen la instancia de su esencia, llegarán a ser un Medio del tiempo<sup>76</sup>. Mediante la pregunta por la esencia de la verdad –que es lo extraño para nosotros– iríamos ganando un uso libre de la metafísica –que es lo propio para nosotros–. El ejercicio del pensar esencial con vistas a una apropiación crítica de eso nacional (no a nivel meramente teórico, sino incardinada en nuestra existencia fáctica) supondrá la erosión, o incluso el abandono, de aquellas nociones básicas que vertebran y sostienen nuestro estar-en-el-mundo, el cual, debido a ello, cambiará sensiblemente su comprensión de ser, haciéndose quizá capaz

---

<sup>75</sup> Puede percibirse en esta observación el sabor fenomenológico que Heidegger confiere a su reflexión sobre el arte y la poesía.

<sup>76</sup> Cfr. GA 39, 290 (trad. esp. 246).

de escuchar la palabra prístina de la poesía como una memoria de lo más antiguo, como un testimonio de la finitud. Esa palabra, al ser comprendida, cambiará a su vez el temple anímico fundamental que sostenía nuestro *Dasein*. Y así, al comprender la obra de arte, estaríamos realizando el proyecto histórico que ella funda y nos hallaríamos en vías de transformarnos en el pueblo que aún no somos. El cuidado de la obra, bajo la ingente exigencia del pensar esencial, alberga la posibilidad de que acontezca el arte —que en esencia es poesía—, de que haya un inicio, de que la temporalidad finita del *Dasein* despliegue sus éxtasis y nuestra existencia sea por ello genuinamente histórica, destinal, conforme a su esencia.

## CONCLUSIONES

En los capítulos precedentes he procurado clarificar el significado de los conceptos principales implicados en la reflexión de Heidegger sobre la poesía en torno a los años 1934-1936. A continuación haré dos cosas. En primer lugar trataré de reformular todo el asunto de modo más explícito, unitario y tético, procurando recoger lo principal de los desarrollos anteriores para mostrar su relación interna. Se trata de ofrecer un cuadro completo de lo visto hasta aquí. Confío en que el trabajo de las páginas precedentes contribuya a un enfoque equilibrado y a una comprensión sensata y sosegada de lo que diré a continuación, aunque ello pueda sonar aparentemente extravagante o abstracto. En segundo lugar, y a la vista de esa sinopsis del conjunto, ensayaré una valoración de la propuesta heideggeriana tratando de sopesar su acierto e importancia.

### 1. Cuadro sinóptico

Si la esencia de la verdad no radica en la aperturidad del *Dasein* sino en un ocultamiento previo y más antiguo al cual toda apertura ya siempre se atiene, entonces hay que encontrar la manera de comprender dicho fenómeno fielmente desde sí mismo preservando su fuerza velante. No puede emplearse para tal fin el lenguaje enunciativo por al menos tres motivos: primero porque éste es descubridor y eso pone en peligro la fuerza velante del misterio, segundo porque el enunciado trata sobre entes y el ocultamiento no es ente, y tercero porque la proposición opera un recorte en la situación hermenéutica y eso es poco conveniente a la hora de pensar y decir lo anterior a la apertura. Por otra parte las indicaciones formales, que habían sido el motor metodológico de la hermenéutica heideggeriana durante los años '20, tampoco pueden emplearse aquí porque carecen de suficiente alcance. Y es que las indicaciones formales señalan la fuerza velante del misterio como vertiente ejecutante del fenómeno de la verdad e indican la necesidad de incorporarla y preservarla en la realización de la apertura, indican que hay que abrir ocultando, no obstante lo cual ellas no lo hacen, sino que lo dejan señalado como tarea pendiente de la existencia, se quedan en lo penúltimo, muestran el ocultamiento pero no realizan la apertura ocultante en que la esencia de la verdad consiste.



Será la poesía la que cumpla la misión de decir el misterio. El camino que conduce a esta conclusión transita por el temple anímico. En efecto, el ocultamiento de lo ente en su totalidad que todo desocultamiento comporta le está anunciado al *Dasein* gracias al temple anímico que atraviesa temperándola toda su existencia. El temple abre el mundo y es el supuesto y medio de todo pensar y actuar, es decir que está relacionado con eso previo que el pensar deja necesariamente a la espalda para existir. Es más, el temple abre al *Dasein* de forma tan originaria que determina su lugar y su tiempo y circunscribe su posición metafísica fundamental. Pues bien, a diferencia del enunciado, la poesía no habla suponiendo una apertura, tomando de ella la pauta para su verdad, y operando en ella un recorte para desencubrir un ente; sino que la poesía habla desde un temple anímico. Pero ella no es la mera indicación de una tarea para la existencia, sino realización, ejecución de esa tarea. No describe el fenómeno del ocultamiento ni indica la tarea de realizar ocultando la apertura que somos, sino que es ella misma la realización de esa tarea, es apertura fundante, abre ocultando y por eso preserva la fuerza velante del misterio. Ella funda el ser por la palabra.

Ahora bien, como la palabra de la poesía está dicha desde un temple anímico fundamental, comprenderla implica ingresar en él de tal forma que atraviere y determine todo nuestro existir. Un cambio de temple conllevará una transformación del *Dasein* y una reacuñación del ser, la poesía por tanto alberga la posibilidad de semejante vuelco. Pues bien, Heidegger determina el *Grundstimmung* por el que estamos temperados los modernos como un aburrimiento profundo que consiste en la falta de opresión y misterio. Si un temple sólo puede cambiarse desde un contratemple (*Gegenstimmung*), entonces puede decirse que Heidegger elige la poesía de Hölderlin precisamente porque ésta nace desde el temple contrario, a saber: la sagrada opresión doliente. Desde ella, según nuestro pensador, están dichos los himnos del suabo. El lugar metafísico circunscrito por ese temple es la *metaphysische Not* que se caracteriza por un *Dasein* devastado, destemplado, sin interpretación, y casi sin lenguaje. En semejante situación las preguntas por la esencia del hombre y por la esencia de la verdad adquieren una urgencia clamorosa. Sólo eso permite comprender que los esfuerzos poético-pensantes del autor de *Hiperión* se orientasen hacia la finitud de la existencia y a la esencia de la poesía.

En vista del poder transformador que anida en la poesía, puede decirse que los himnos de Hölderlin encierran la clave del futuro *Dasein* del pueblo alemán, ya que la comprensión de los mismos templaría a los aburridos modernos con el temple contrario:

la sagrada opresión, lo cual les conduciría al lugar de la penuria metafísica, es decir, les haría ver su propia devastación. Ubicado en semejante lugar metafísico y templado por la opresión, nuestro aburrido *Dasein* moderno se transformaría (o al menos estaría en vías de hacerlo) ya que se vería impelido por la necesidad metafísica a afrontar cuestiones nucleares como quién es él mismo o cuál es la esencia de la verdad, de las que depende cómo sea nuestro mundo o cuál nuestra historia.

Pero la poesía no transforma nuestra existencia mágicamente, sino que la comprensión de la que habla Heidegger se basa en la resolución frente al estado interpretativo público. En este sentido la filosofía tiene un papel preponderante porque, pese a quedarse en lo penúltimo, conjura la existencia y enseña a no actuar contra lo esencial en ella. En otras palabras: el pensar esencial (independientemente de si coincide o no con el ejercicio académico-profesional de la filosofía) es un requisito imprescindible para cuidar una obra de arte. De modo que, si la poesía temple nuestro *Dasein*, y estamos resueltos, entonces en vez de privar al temple de su fuerza considerándolo como un mero sentimiento subjetivo que la poesía nos infunde, seremos capaces de reconocerlo como *Grundstimmung* y entregarnos a su fuerza templante. Y es que el temple acontece como temporalización del tiempo originario, esto es: como la auténtica historicidad del *Dasein*. En este sentido la poesía fundamenta el ser histórico de un pueblo, lo cual significa que la poesía, cuando es comprendida, determina para quien la comprende un envío y un cometido históricos. En el caso de los modernos el envío es una memoria del origen (ocultamiento, misterio) y el cometido es la apropiación de su herencia metafísica mediante la obtención de un uso libre de la misma alcanzado gracias a una revisión de sus conceptos fundamentales desde esa memoria del origen.

Nótese que en todo este asunto el calificativo “alemán” que con harta frecuencia acompaña al término “pueblo” sufre en el pensamiento de Heidegger una erosión tan fuerte que difícilmente puede entenderse de acuerdo a su acepción habitual. Porque en primer lugar, si los modernos están aburridos, ¿acaso los franceses, ingleses, españoles, italianos, etc. no están igual de aburridos que los alemanes? Además, en segundo lugar, la comprensión de la poesía obliga precisamente a poner en cuestión lo alemán (o lo español, o lo inglés, etc.) toda vez que el cuidado exige para su desarrollo el despliegue de preguntas fundamentales como quiénes somos nosotros mismos. Si un alemán comprendiese a Hölderlin como quiere Heidegger entonces no podría hacer bandera de lo alemán porque eso precisamente estaría en cuestión. En tercer lugar, la elaboración del

concepto de pueblo que Heidegger lleva a cabo se realiza al margen de toda determinación óptica, es decir que un pueblo no consiste ni en sus fronteras geográficas, ni en el año que le toca vivir, ni en el número de personas que lo forman, ni en su ordenamiento jurídico, ni en las hazañas de sus antepasados, ni en la raza, ni en el credo, ni en alguna definición científica, ni en las costumbres de sus gentes, etc. En vez de eso el ser del pueblo es la determinación como temporalidad e historicidad, y esa determinación la realiza la obra de arte. La poesía constituye o fundamenta el *Dasein* (que siempre es histórico) de un pueblo. Esto no es una consecuencia de la poesía, sino un elemento imprescindible de su esencia: si el pueblo no vuelve rememorando sobre lo dicho en la palabra poética, si el arte no encuentra cuidadores, no acontece la poesía, no hay fundación.

Ahora bien, la fundación no consiste en el establecimiento de un fundamento definitivo e incommovible. A la luz de la temporalidad del *Dasein* Heidegger ya había detectado el carácter finito y abisal de la esencia del fundamento. Pero si éste hay que pensarlo en el ámbito de la verdad, y resulta que la esencia de la verdad es el ocultamiento, pero éste a su vez se piensa y/o dice en la poesía, entonces esta última será ahora el ámbito para continuar pensando la esencia del fundamento, no como base definitiva, sino como abismo (o temporalidad finita) del *Dasein*. De hecho la *Stiftung*, modo primero, privilegiado y principal de la fundamentación, que consiste en proyectar un mundo, aparece –si se piensa ahora desde la poesía– como una donación exuberante que no es derivable de otra cosa, ni producible, sino que ha de ser esperada y recibida, que tiene además el sentido de un extraer de lo cerrado (la tierra, el ocultamiento) y establecer expresamente lo extraído sobre eso cerrado, y que posee el carácter no mediado de un inicio, tan rico en porvenir que abarca todo lo real y lo sobrepasa viniendo a ello como algo futuro. Pues bien, eso donado y recibido, extraído, proyectado, e inicial es nada menos que una palabra –la fundación es lingüística– cuya fuerza nominativa fundante afecta a la totalidad de lo ente: dioses, tierra y hombres; y los mantiene reunidos en lo que Heidegger describe como el diálogo de la poesía.

Este diálogo no consiste en un intercambio de preguntas y respuestas, sino que se entiende como un acontecimiento temporal sostenido sobre las nociones de poder-oír y decir cuya unidad está determinada por el instante. Y es que la poesía realiza la apertura de la única forma en que ésta es posible: extáticamente. Este diálogo de la poesía sólo es posible desde un percibir originario, bajo el cual hay que entender justamente los

dos momentos de poder-oír y decir. El primero consiste en un padeciente escuchar el ser de los semidioses, el destino, la diferencia, aquello que funda límites, pero que no corresponde a ningún ámbito, sino que es anterior a todo ámbito, y que ha sido nombrado de muchas maneras: lo sagrado, la naturaleza, la tierra, el ocultamiento, el misterio, el origen, el “entre”, la muerte, o el silencio. Aquí está el origen de la poesía, y por eso Heidegger se refiere a ello como una *Urdichtung* premundana. Esta forma de escucha no es propia ni de un dios ni de los humanos, sino del poeta. Pues bien, a este escuchar padeciente le corresponde según su esencia el otro momento del percibir originario, esto es: un decir fundante, que es propiamente la *Dichtung*, descrita a su vez como *Ursprache* de un pueblo. Lo escuchado, el silencio premundano, es reunido como ser y pronunciado como mundo. Pero eso –la poesía– es algo que sólo ocurre bajo la constricción de un dios. Y es que lo dicho no es la diferencia misma, pues ésta siempre queda preterida respecto a sus diferenciados. Lo nombrado es más bien un dios. Nombrar al dios y llevar a palabra un mundo son el mismo acontecimiento: ambos mientan la muerte.

Es el dios el que inicia el diálogo, y el canto poético es la respuesta a su interelación. Del mismo modo que la reflexión de Heidegger sobre el pueblo está alejada de la política en sentido convencional, así también se aparta de toda posible teología su discurso sobre los dioses, que se apoya y guía únicamente en versos de Hölderlin. El dios, a diferencia del humano, carece de condición de arrojado, no es mortal ni finito, sino que es un poder del origen, por eso puede iniciar, desencadenar el origen. Inicia el diálogo interpelando con su señal, el rayo, que rompe el silencio premundano. Gracias a su resistente y padeciente escucha el poeta ha percibido el origen antes de su surgir, antes de que el dios quebrante el silencio tronando. Ahora bien, cuando el dios desencadena el origen también actúa simultáneamente sobre el poeta en la medida en que inflama su canto permitiéndole pronunciar aquel silencio, pero no como tal, sino como nombre del dios (mundo) porque cuando éste opera sobre aquél inflamándolo también le da al canto su forma y medida. Por eso lo pronunciado es el nombre de un dios y no el silencio. Quede claro no obstante que la señal del dios sólo es captada si se ha percibido lo sagrado, si se ha escuchado el origen antes de su surgir, pero de ningún modo la señal divina provoca ni produce la percepción del destino. El dios se piensa desde la diferencia y no al revés.

Dado que el percibir originario porta la posibilidad del diálogo de la poesía porque engloba los momentos de poder-oír y decir, puede observarse un desnivel entre

ellos o, mejor dicho, un tránsito que va del origen a lo originado, y que es el movimiento mismo de la temporalidad. En efecto, el percibir originario escucha lo sagrado, y dice lo divino. O para decirlo con sus otros muchos nombres: escucha la diferencia, y dice lo diferente; escucha la tierra, y dice el mundo; escucha la *Urdichtung*, y dice la *Dichtung*; escucha la muerte, y dice lo inmortal; escucha el ocultamiento, y dice el desocultamiento; escucha lo que ha-sido y aún es esenciante y lo dice como tarea futura; etc. Pero la palabra poética no es enunciativa, ni indicativo-formal, sino que es una memoria del origen, y como desde el instante (presente resuelto) el origen es nombrado como algo pasado, ese nombre ha de entenderse rememorando, o sea: pensando de tal forma que eso que ha-sido pero que aún es esenciante sobrepase el presente y vuelva como futuro. El nombre del dios deja el misterio desplazado, no-dicho, preservado en canción. Los cuidadores de la poesía habrán de escuchar ese nombre –no el silencio premundano– rememorando el origen. De este modo la poesía es *Ursprache*, palabra prístina, no desgastada aún por el olvido del misterio, no desarraigada aún de la experiencia originaria, como sí lo estará el lenguaje cotidiano y prosaico en el que habitualmente nos desenvolvemos.

Si instante es presentación que retiene y repite, aquellos que participan como cuidadores en el diálogo instantáneo de la poesía realizarán una presentación del claro del ser que retiene lo más antiguo (el ocultamiento) y lo repite en su tarea futura de alcanzar un uso libre de la metafísica. En semejante tránsito –que es la genuina historicidad de la existencia– aquello de donde se parte no es abandonado cuando se deja atrás, sino *retenido*; y aquello a donde se va no queda realizado cuando se llega allí, sino que ha de ser *repetido* cada vez en una reapropiación de la experiencia. El cuidador, que se ha alejado de *das Man* todo cuanto le es posible mediante el cuestionamiento de sus bases interpretativas, queda ahora confiado y atenido a la palabra poética y a su fuerza nominativa como clave de una nueva comprensión (templada) del ser, de modo que escucha lo diferente y rememora la diferencia; escucha lo divino y rememora lo sagrado, etc. Puede escuchar en el canto dicho el misterio no-dicho y por eso puede comprenderse a sí mismo –desde el origen y frente a lo inmortal– como mortal, histórico y finito. Saberse mortal y finito será su tarea futura, posible únicamente si retiene su condición de apertura arrojada en un ocultamiento previo y la repite cada vez en su existencia.

Cuando, rememorando, participamos en el diálogo instantáneo de la poesía somos auténticamente históricos. La poesía funda historia, pero ésta no es el relato de una

serie consecutiva de hechos pasados sino aquel tránsito de... a... (de *Sendung* a *Auftrag*) que, reteniendo el “de...”, repite el “a...”. Pero fundar la historia es fundamentar el *Dasein* de un pueblo toda vez que éste está ontohistóricamente situado por su temple anímico fundamental que determina para él su lugar y su tiempo. Si la poesía templea cuando es comprendida, entonces esa comprensión resituará ontohistóricamente al *Dasein* en la medida en que cambie su temple. Y puesto que éste acontece como temporalización del tiempo originario, su transformación se traducirá en un cambio en la temporalización, o sea: una reasignación de envío y cometido. Gracias al arte ese pueblo tendrá que alcanzar un uso libre de lo nacional mediante un internamiento en lo extranjero. Lo nacional y lo extranjero son respectivamente lo dado en dote y lo encomendado, y la movilidad temporal del temple es lo que nos inserta en el primero al transportarnos hacia el segundo. Pues bien, la dote de los aburridos modernos es la metafísica [una *alétheia* no-pensada, ausente de preguntas, u olvidada], que para ellos es lo nacional, lo propio. Para alcanzar un uso libre de la misma y adentrarse en ella han de recordar lo que en ella está olvidado, es decir: dirigirse hacia lo extranjero, extraño, no-metafísico [pensar y preguntar por la esencia de la *alétheia*]. Ésta sería, según Heidegger, la tarea que la poesía (de Hölderlin) asigna al *Dasein* moderno si éste llegara a convertirse en su cuidador, o sea, si alcanzara la instancia de su esencia y experimentase en su historia el empuje o impulso proveniente de la obra de arte gracias al temple. Éste es el modo en que ha de entenderse que la poesía funda la historia de un pueblo porque lo templea y así lo sitúa ontohistóricamente.

Con todo lo expuesto hasta aquí puede afirmarse que el autor de *Ser y tiempo* acude en general a la poesía porque ésta dice la esencia de la verdad que es el misterio. La poesía es apertura fundante; fundar es proyectar pero además es esencialmente un decir. Cuando la poesía dice la esencia de la verdad no la describe ni la señala sino que la realiza: su decir es acontecer. La poesía, diciéndolo, hace acontecer el ocultamiento. Si Heidegger escogió en concreto a Hölderlin fue porque éste poetiza desde el temple contrario al nuestro y eso abre la posibilidad de una transformación del *Dasein* moderno en un *Dasein* futuro.

No obstante hay que matizar que la poesía como fundación no es “la” esencia de la poesía en general, sino “una” esencia de la poesía, aquella que corresponde con esa época histórica en que la metafísica alcanza su final y puede ser puesta en cuestión a propósito de su esencia. Es Hölderlin quien funda la esencia de la poesía como funda-

ción, por eso es poeta del poeta, algo que Heidegger llega a descubrir una vez que se ocupa de Hölderlin y que por tanto no puede ser el motivo que lo condujo hasta él, pese a que el propio Heidegger diga lo contrario. Por otro lado Hölderlin conoció de cerca el idealismo de su tiempo (sobre todo el de Fichte), le hizo severas críticas y procuró defender frente a él la finitud humana, ayudado de los trágicos griegos; si no puso en cuestión toda la metafísica sí percibió la huída de los dioses como síntoma de la devastación de la existencia. Eso debía bastar para intentar pensar la esencia de la poesía de modo no idealista como fundación. En suma, puede haber otras esencias de la poesía, pero ésta (la poesía como fundación) es propia de un tiempo que Heidegger describe como nuestro: sumergido en el olvido del ser y en la devastación del *Dasein*, e ignorante de ambas situaciones. Queda añadir que tampoco el ocultamiento es “la” esencia de la verdad sino que será “una” esencia de la verdad, aquella que puede pensarse después de la metafísica y que por ello está en sintonía con la antedicha esencia de la poesía.

Si Hölderlin fue a la filosofía por motivos poéticos, para que no le acusaran de poeta vacío, Heidegger por el contrario tuvo que ir a la poesía por motivos filosóficos, ya que desde la *Kehre* (fundamento como abismo y verdad como ocultamiento) crece cada vez más en su pensar esencial la necesidad interna de un diálogo con la poesía para escuchar y participar de un decir y –sobre todo– de un pensar no-metafísico sobre la esencia impensada de la verdad: el ocultamiento.

## 2. Consideraciones finales

Si por radicalidad del pensamiento de Heidegger, entendemos el hecho de que cuestionara aquellas nociones clave que sostienen nuestra comprensión de la realidad, como por ejemplo la verdad, el fundamento, el tiempo, el hombre, etc., entonces dicha radicalidad abre, en mi opinión, tres posibles formas de recibir su propuesta. Cabe, en primer lugar, negarse a dicho cuestionamiento y estimar que la forma normal de comprender esos conceptos es correcta y suficiente, y que todo pensamiento ha de levantarse desde ellos. Esta primera forma puede llamarse externa porque no participa en absoluto de la propuesta heideggeriana y la contempla como algo extravagante, incomprensible, innecesario, o acaso todo a la vez. Pero frente a esta primera forma externa puede determinarse una segunda forma interna que consiste no sólo en aceptar el cuestionamiento de aquellas nociones nucleares, sino en aceptar igualmente las respuestas o las posiciones que Heidegger vaya adoptando. Así por ejemplo si se acepta que la verdad no es

la correspondencia ni reside en el enunciado, se asentirá también, primero, a que la esencia de la verdad es la aperturidad del *Dasein* y después a que sea un ocultamiento previo a toda apertura. En esta segunda forma el planteamiento de Heidegger se comprende tan de cerca que todos sus esfuerzos aparecen como lógicos y necesarios, llenos de sentido y con una fuerza filosófica que, merced a su radicalidad, sería capaz de cambiar la comprensión de la realidad para siempre. Heidegger aparece así con tal coherencia interna que sólo remotamente puede hacerse de él una valoración crítica convincente. Finalmente entre una y otra forma de leer a Heidegger puede adivinarse una tercera que sería intermedia entre las dos anteriores porque si bien acepta que hay que cuestionar las nociones básicas y valora positivamente los esfuerzos del autor de *Ser y tiempo* en esta dirección, sin embargo no le sigue en todas las respuestas o posiciones que vaya adoptando. Por eso esta tercera forma en realidad se fragmenta en varias lecturas dependiendo de hasta donde se siga a Heidegger y cuándo se discrepe de él. Así por ejemplo pueden entenderse como válidas o interesantes las interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles, o la hermenéutica de la facticidad, o la analítica existencial, y opinar sin embargo que, por ejemplo, el planteamiento ontológico es inviable.

Desde un punto de vista exterior Heidegger otorga a la poesía un lugar privilegiado pero le impone al mismo tiempo la titánica tarea de decir la esencia de la verdad y de fundar la historia de un pueblo, lo que a primera vista puede sonar trivial y exagerado. Aunque en 1935 considere que la verdad acontece en unos pocos modos esenciales como la religión, la política y la filosofía, parece no obstante que al final la poesía tendrá un papel preponderante en solitario. Sea como fuere, su alta dignidad queda fuera de toda duda, pero al mismo tiempo resulta imposible cualquier comprobación o verificación ya que estos conceptos, como arraigan en la noción tradicional de verdad que Heidegger ha rechazado por insuficientemente originaria, se quedan cortos para valorar la dignidad de la poesía. Más aún, desde el interior de los planteamientos heideggerianos, pedir comprobación o verificación de algo es visto negativamente como una exigencia de seguridad procedente de la metafísica moderna, la cual aspira a alcanzar conocimientos claros y distintos, anclados a un *fundamentum inconcussum*, ya se cifre éste en el *cogito*, en el sujeto trascendental o en el espíritu absoluto. Esta exigencia desconoce el carácter frágil, precario y finito de la existencia humana, que sólo se abre, al parecer, a quienes están resueltos y cuestionan los estándares de comprensión, y están por



ello en lo inseguro de la existencia arriesgando su propio ser, arriesgándolo como en una apuesta, pues es la propia existencia lo que está en juego.

Esto podría tildarse directamente de ideología o dogma indiscutible, un discurso inflexible y monolítico que se limita a afirmar sin argumentar y que pretende estar más allá de lo verdadero y lo falso. Creo que esto sería exactamente así de no ser por el reconocimiento de Heidegger de que junto con lo auténticamente visto convive una falsedad fundamental<sup>1</sup>, lo que indica que nuestro autor no pretende que su discurso sea la verdad absoluta. Por otra parte, la preocupación por la verdad o falsedad de lo que se dice responde a una lectura teórica de lo dicho, que acaso no sea la única posible ni la principal manera de estar en el mundo. Quiero decir que preocuparse por la verdad de lo dicho significa comprobar si la realidad se corresponde con la descripción que se ha hecho de ella, y semejante operación sólo puede hacerse si se coloca la realidad “ante-los-ojos”, como gustaba traducir Gaos, lo cual genera una pérdida de frescura respecto al modo en que la realidad se nos da originariamente. El discurso de Heidegger no pretende alimentar nuestra actitud teórica, sino desenmascararla como insuficientemente originaria, y como responsable de una deformación en la comprensión de los fenómenos. Desde este punto de vista cabe que nos preguntemos: ¿qué clase de discurso es *Ser y tiempo*? ¿Tiene sentido decir: “la analítica existencial es verdadera” o lo contrario? ¿En base a qué correspondencia podría decirse eso? ¿No hemos de procurar más bien una comprensión no teórica de dicho tratado? ¿Y acaso esto no es vigente para el resto de propuestas heideggerianas? De ser así, cabe observar que Heidegger no pretende hacer una teoría de la poesía.

Ahora bien, cuando se trata de sacar a la luz aquella necesidad, interna al planteamiento heideggeriano, que lo condujo a la poesía, no queda más remedio que ensayar una lectura del segundo tipo e ir haciendo concesiones al autor, a sus cuestionamientos y a sus eventuales respuestas o posiciones para ver a dónde quiso llegar (o a dónde llegó aunque no quisiera). Pero téngase en cuenta que las concesiones que se hacen al autor para reconstruir su itinerario van poniendo en pie una serie de puntos que describen un planteamiento filosófico determinado y operan como una cadena argumentativa en consideración a la cual el recurso a la poesía no sólo pierde arbitrariedad y adquiere sentido, sino que además perfila una forma (no teórica) de abordar la poesía. Por ello la impug-

---

<sup>1</sup> Cfr. GA 24, 459 (trad. esp. 383).

nación o cuestionamiento de alguno de esos puntos supondría la interrupción de esa cadena argumentativa y esparciría de nuevo sobre el recurso a la poesía la sombra de la arbitrariedad. Dicho de otro modo: puede que la esencia de la verdad no consista en un ocultamiento, pero la cuestión no es si Heidegger acertó o no, ya que no se trata ahora de rebatirle esto, sino que se intenta más bien comprender que dentro de las coordenadas de una hermenéutica de la facticidad, la comprensión de la verdad como ocultamiento genera una perturbación en la medida en que el ocultamiento no sólo escapa al alcance de la proposición, sino que escapa también al de la indicación formal, que venía operando como motor de dicho planteamiento fenomenológico-hermenéutico.

Ahora bien, de esta forma de enfocar el asunto, es decir: de la idea de que el descubrimiento sobre la esencia de la verdad era tan novedoso –y a la vez tan problemático– que sobrepasaba los esfuerzos filosóficos anteriores de nuestro pensador, se desprende la sospecha de que quizá las estrategias que Heidegger puso en marcha para desplegar su pensamiento a partir de ese descubrimiento y apoyado en él fuesen más bien de carácter tentativo, ya que el marco de referencia que proporcionaba la analítica existencial se quedaba algo corto. Lo que quiero decir es que pese al tono firme, contundente y convencido con que Heidegger se expresa en sus lecciones universitarias, el recurso a la poesía quizá no fuese –al menos al principio– más que una exploración, un ensayo, un camino provisional que se fue afianzando más tarde. Lo cual no implica el abandono de lo anteriormente visto o alcanzado, sino al contrario: la nueva vía se recorre a la luz de logros como la indicación formal, la analítica existencial, la temporalidad extática, etc.

En la *Hölderlin-Vorlesung* de 1934/35 Heidegger asigna a la poesía la tarea de decir el misterio sin ofrecer ningún argumento que sostenga esta idea o la haga siquiera verosímil, a menos que se adopte un punto de vista interno en el sentido al que acabo de referirme. Más bien lo que Heidegger ofrece es una especie de mostración mediante la interpretación de dos poemas. En el primero, “Germania”, se trata del destino histórico del pueblo alemán, pero Heidegger interrumpe la interpretación de este himno para pasar al comentario del segundo, “El Rin”, donde se trata de la esencia de la poesía como fundación de la historia. Sólo cuando ha desplegado esta idea a partir del segundo poema puede retomar su interpretación del poema anterior y aclarar que el himno “Germania” no habla simplemente sobre los alemanes sino que funda su historia, cuya realización pasaría por el temple anímico fundamental del duelo, y esto de la siguiente manera.

Asentado que la poesía temple cuando es comprendida, y dado que la de Hölderlin brota desde el duelo y este temple circunscribe la penuria metafísica, Heidegger aventura que si comprendemos esta poesía y, gracias a su temple, alcanzamos el lugar de la penuria metafísica, entonces quizá percibiríamos la devastación que nos atenaza y eso nos colocaría en situación de corregirla, empezando por la pregunta de quiénes somos. Pero esta pregunta no se formula desde un cómodo despacho, sino desde el temple fundamental del duelo y, puesto que el temple encierra el movimiento de la temporalidad auténtica, esa pregunta sería tanto como un primer paso en la realización de la determinación histórica del pueblo (alemán).

Cuando Heidegger termina el curso sobre Hölderlin con la provocativa sentencia de que la hora de los alemanes ha sonado<sup>2</sup>, sabe que sus comentarios a los himnos, por lo que tienen de filosófico, se quedan en lo penúltimo y señalan una tarea pendiente. Y es que la poesía no es indicativa, pero la filosofía –al menos la hermenéutica filosófica que Heidegger inaugura– sí que lo es, y si ésta se dedica al comentario de poemas, habrá de hacerlo hermenéuticamente, o sea: en círculos no viciosos y mediante indicaciones formales que garanticen que no se trata de una mera mirada teórica. Si Heidegger no quiere teorizar sobre poesía, habrá de emplear indicaciones formales para salvaguardar la vertiente ejecutante de la poesía e impedir que el modo teórico de comprenderla se establezca como el único posible y ampute la mencionada vertiente. Ahora bien, en la medida en que la poesía es un decir la reejecución del fenómeno pasaría por su dicción, por su lectura. Adviértase que de ningún modo se trata de que la poesía sea la realización de una indicación formal. Esto sería poner todo cabeza abajo. Lo que trato de decir es que la hermenéutica que Heidegger practica sobre la poesía es indicativo-formal y exige la consiguiente lectura auténtica del poema. Pero la poesía es ella misma un fenómeno (no una indicación) que puede ser propia o impropriamente comprendido.

La tarea pendiente no es otra que la de comprender los himnos de Hölderlin desde su temple fundamental, para lo cual es necesario –según se vio en el capítulo VI– haber desarrollado primero un pesar esencial (que si no se identifica con la analítica existencial, desde luego se le parece enormemente), en el que se cuestionen los estándares de comprensión y se esté dispuesto a ver en el temple no sólo algo más que un colorido acompañamiento del pensamiento, sino incluso la señal originaria de nuestra

---

<sup>2</sup> GA 39, 294 (trad. esp. 249).

condición de arrojado, el supuesto y medio de todo pensar. Sea como fuere, la cuestión es que la tarea pendiente ha de realizarse en un *Dasein* que es cada vez el mío: la poesía no acontece si yo no soy o me convierto en su cuidador.

Quizá sobre recordarlo, pero el hecho de que en todo este asunto no se trate de nada intramundano impide ya de antemano la demostración a la que antes me refería. Heidegger no puede demostrar nada de lo que va diciendo porque cuanto dice escapa al alcance de la proposición, pieza indispensable en la construcción de un argumento. Una descripción se quedaría irremediabilmente corta, pero una indicación formal es aún insuficiente porque se queda en lo penúltimo, mientras que una realización es ya demasiado porque deja atrás la demostración y da por supuesto (habría que decir: da por realizado, o mejor: da por existido) lo que quería demostrar para tratar simplemente de exhibirlo. En el fondo se trata de un problema de lenguaje, de cómo decir lo previo a la apertura. Heidegger entiende que la poesía, cuando acontece, es algo así como un lenguaje “performativo-templante” cuyo decir no es que sea un hacer o un actuar determinado, sino que es existir (acaso por ello dirá en las *Beiträge* que comprender un proyecto es realizarlo<sup>3</sup>, y quizá por ello también subrayará después con fuerza aquel verso de Rilke “Canto es existencia”<sup>4</sup>), y existir, como sabemos, es temporalización auténtica del tiempo originario: presentación instantánea que retiene y repite. Comprender un poema de Hölderlin significaría existir (o sea temporalizar) desde su temple fundamental (el duelo, que circunscribe la necesidad metafísica), el cual es supuesto y medio del pensar.

Dicho de otra manera: la única forma de demostrar la “viabilidad” de todo el asunto es emplear nuestra propia existencia. La única prueba que podría ofrecerse de que ha acontecido la poesía sería exhibir nuestro propio *Dasein* en el que ese acontecimiento habría ocurrido, lo cual no deja de ser escandalosamente prepotente, incluso para Heidegger, pero es además insuficiente porque no se trata de ver a otro. Si no crees que sea verdad lo que digo –diría Heidegger– entonces hazlo tú mismo. En vez de mirar cómo yo lo hago, para convencerte de que el agua moja no me veas a mí mojado, mójate tú. En suma, Heidegger no da demostración de que la misión de la poesía sea decir el misterio simplemente porque está persuadido de que el asunto mismo no lo admite. Y porque la única forma de convencer a alguien sería que él mismo lo experimentase.

---

<sup>3</sup> GA 65, 80 (trad. esp. 79).

<sup>4</sup> GA 5, 316 (trad. esp. 235).

Merece la pena observar que Heidegger asigna la tarea de fundar la historia a la poesía, no al poeta, y de esta forma evita que la fundación sea comprendida como el acto de un sujeto: no funda el poeta ni tampoco el pueblo, sino que la poesía, cuando acontece, lo hace como fundación. La ausencia de toda comprobación posible al respecto también habla en contra de la idea de control por parte de un sujeto, al tiempo que subraya la finitud y la condición de arrojado que aqueja a cuanto existe. Es más, la fundación puede fracasar por varios motivos. Primero porque el hecho de que haya poesía no lo decide el poeta, sino que éste ha de prepararse para recibir la señal divina que puede captar o no. Segundo porque en caso de captarla puede acertar a decirla o no, y tercero porque en caso de que acierte, esa palabra puede encontrar cuidadores o no. Además, en el caso de que los encuentre, no está fijado de antemano cómo vayan a interpretar el poema, ni está dicho que haya una única interpretación. Y es que a pesar de que la poesía sólo puede acontecer en nuestra propia existencia, sin embargo su acontecimiento es infrecuente e insólito primero porque exige de nuestra existencia ante todo resolución, autenticidad, y un pensar esencial; y segundo porque nuestra existencia está estructuralmente caída en un estado interpretativo público estandarizado y banal que se cierne permanentemente sobre nuestra comprensión, lo cual tiende a ahogar todo intento de pensar auténtico y reduce drásticamente las posibilidades de una lectura propia de los poemas.

Por otra parte, de cara al cumplimiento de la tarea antedicha, la imposibilidad de comprobación impide saber si se avanza en la tarea o no. Pero esta falta de garantías respecto al éxito de la fundación impide una comprensión causal, mecánica, o predictiva del asunto y deja abierta, por indecible, la cuestión de cuándo, cómo y dónde acontecerá la poesía y su fundación de la historia. Y es que a pesar de que la poesía no acontezca si no estamos decididos y resueltos, sin embargo no está decidido ni resuelto que vaya a acontecer, ni cuándo, ni cómo. Es decir, la poesía es tan gratuita —o dicho con Heidegger: tan abisal— como nuestra existencia. De este modo, la poesía es algo que nos pasa, que nos ocurre sin que podamos averiguar cómo ni por qué, abisalmente, igual que nuestra propia existencia. Pero cuando ocurre, lo que acontece, según Heidegger, es la temporalidad de la existencia, que a la sazón se llama historia. Esta es una de las ideas más grandes e interesantes que a mi juicio pueden encontrarse en el primer acercamiento a Hölderlin, a saber: que la poesía es tiempo. Sólo desde ahí puede entenderse que el hombre habite poéticamente. Que comprendemos un poema significa que abrimos extá-

tico-temporalmente la apertura que somos, que realizamos en ella la entrega de la esencia de la verdad o, lo que es lo mismo, la memoria del origen. Y sólo porque hacemos esta retención podemos proyectar nuestro ser mortal como una repetición del origen, de tal manera que a la luz de semejante proyecto podría alumbrarse un pensar (doliente) no metafísico-presencialista.

Pero lo más interesante, a mi juicio, es que la idea de que la poesía es tiempo permite mantener una hermenéutica de la facticidad al tiempo que desde ésta se gestiona el desplazamiento o pérdida de centralidad del *Dasein* provocado por la concepción de la verdad como ocultamiento. Desde que hay un ocultamiento previo a la apertura el *Dasein* pierde la centralidad que tenía en la ontología fundamental. Pero el recurso a la poesía permite encajar la nueva esencia de la verdad (el ocultamiento) al tiempo que la analítica no sólo no queda invalidada, sino que incluso todavía rinde frutos, pues Heidegger no renuncia ni a la temporalidad ni a la facticidad. Del mismo modo que el *Dasein* no es dueño de su ser, así tampoco la poesía es dueña de su palabra. El *Dasein* es una aperturidad pero no se ha dado el ser a sí mismo, o sea: él no ha abierto (ni podría negarse a abrir), sino que abre sólo porque está arrojado. Esa apertura es extático-horizontal, lo que significa que “tiempo” es sólo la forma de la apertura, pero no es lo más antiguo. Lo más originario es el cierre previo. De este modo la pauta para la verdad como correspondencia está en una apertura previa, pero esta apertura a su vez es realizada (arrojada) sobre un ocultamiento o cierre aún más antiguo al que el *Dasein* siempre ya se atiene. La aperturidad del *Dasein* deja a la espalda siempre un ocultamiento previo que sólo le está anunciado por el temple anímico. No puede haber comprobación del ocultamiento porque éste no *corresponde* con nada real, con nada ente. Sin embargo esto no puede significar que el ocultamiento sea mera arbitrariedad, se trata del ocultamiento de lo ente en su totalidad respecto al desocultamiento de aquello ente con lo que me ocupo. Es decir: el ocultamiento es siempre relativo al desocultamiento, y éste, pese a estar arrojado y ser finito, es histórico. Pues bien, de modo similar al *Dasein*, la *Dichtung*, que es *Ur-sprache*, depende de la escucha de una *Ur-dichtung* (o silencio premundano) a la cual siempre ya se atiene y que ningún hombre puede romper. Entre *Dasein* y *Dichtung* se puede observar un llamativo paralelismo propiciado por la temporalidad de ambos. Heidegger encontraría así en la poesía el expediente para abordar esa relación entre ocultamiento y desocultamiento, para franquear ese paso entendiéndolo temporalmente. Se trataría de seguirle la pista a cuanto no comparece, pero bien entendido que

esto no es una esfera distinta y separada de lo que sí comparece. La poesía franquea el paso de ocultamiento a desocultamiento, pero no es un puente entre dos orillas o esferas separadas. Más bien es como un quicio que no pertenece en rigor ni a un lado ni al otro pero que separa y comunica a ambos porque *articula* su reciprocidad: escucha lo sagrado y dice lo divino, o escucha el silencio y lleva a palabra un mundo, y este movimiento de la poesía es el mismo que el de la existencia, o sea: la temporalización del tiempo originario.

Sin embargo –vuelvo a insistir– es fundamental no comprender todo esto a nivel meramente teórico. Heidegger ha criticado duramente ese modo de ver por lo que no parece plausible que ahora esté tratando de construir una teoría de la poesía. La articulación a la que me refiero es la puesta en obra de la verdad, es decir, la realización, el estar llevando a cabo la apertura que oculta: comprender un poema no es simplemente entender su significado sino que más bien es la realización de esa articulación en mi existencia, y como ésta es irremediabilmente temporal, el engarce que en ella se realice de cierre y apertura habrá de llevarse a cabo temporalmente. Pero nadie –ni siquiera Heidegger– puede comprender un poema en mi lugar, sino que yo he de leerlo o no, implicarme en él o no. Y en caso de que lo haga eso no significa necesariamente que haya de repetir la interpretación de Heidegger. Que ésta pueda servir de referencia no ha de ocultar el hecho de que la existencia que está en juego no es la de Heidegger sino cada vez la mía.

Si estoy en lo cierto, entonces el arribo a la poesía y la demora que podamos hacer en ella se nos presenta como una apuesta en forma de lo tomas o lo dejas, de todo o nada, te juegas la existencia o no. Alcanzamos así el decisionismo en toda su crudeza, o mejor dicho lo reencontramos. Digo esto porque toda discusión se apoya en unos supuestos básicos que delimitan una especie de marco de referencia dentro del cual y apoyados en tales supuestos los interlocutores pueden intercambiar sus observaciones, argumentos, etc. Si ese marco de referencia común no existe, si no se comparten algunos supuestos, entonces la discusión pasa a ser un diálogo de besugos. En este sentido, el abandono (o al menos el cuestionamiento) de *das Man* y/o de la ontología del *Vorhandenheit* son algunos prerequisites sin los cuales el discurso hermenéutico –sobre poesía o sobre cualquier otra cosa– difícilmente se despliega. Ahora bien, quebrar *das Man* o restaurarlo es la disyuntiva que nos ahoga cada vez que leemos a un pensador tan radical como Heidegger: o aceptamos lo que dice para ver qué quiere decir, o nos cerramos

en banda. Pero este filósofo, por su radicalidad, ejerce un efecto corrosivo sobre cualquiera de nuestras opiniones previas, que hace difícil retomarlas tranquilamente después de una lectura mínimamente atenta. Por lo que una vez que se ha visto a dónde quería Heidegger ir a parar, cabría plantearse desde dónde se juzga ahora su propuesta y si nuestra posición inicial ha permanecido intacta o no. Y así lo que a nivel interno es coherente, osado, lúcido, y fructífero; sin embargo a nivel externo parece un temerario desafío (si no me crees, hazlo tú) dirigido no personalmente contra nadie, sino contra nuestra forma habitual, normal, y por ello tácita de comprender; y en la medida en que ese nuestro estado interpretativo público está sostenido por la metafísica y/o las ciencias particulares, el desafío podría ser extensible a ellas. Pese a la imposibilidad de comprobar nuestro improbable y forzosamente parcial estado de resuelto, no queda sino pensar que a fin de cuentas cada cual sabe –y si no lo sabe le corresponde saberlo– cuándo disiente de la opinión general y hasta qué punto. La resolución quizá no sea comprobable, pero tampoco es absoluta, completa, total ni definitiva, por tanto el cuidado tampoco lo será. A eso se refiere la idea de los niveles. Y es que el cuidado de una obra puede, según creo, realizarse de varias maneras, y de ningún modo tiene por qué agotar la obra de arte. Lo que a su vez sugiere que una obra nunca termina de estar definitivamente cuidada. Lo que sí está claro es que cuidar una obra de arte implica arrancarla de la interpretación estándar, y esto no superficialmente, sino en sus conceptos centrales, por lo que nos demanda el desafío de pensar al margen de *das Man*.

En resumen creo que dentro de los márgenes de una hermenéutica filosófica como la que Heidegger desarrolla, la poesía brinda una forma de encajar la idea de un ocultamiento previo sin tener que renunciar a la temporalidad extática como forma de la apertura (histórica, fáctica, finita) que somos. La poesía permite asumir la pérdida de protagonismo del *Dasein* sin que eso suponga su expulsión de la escena, ya que ahora se le otorga un papel imprescindible si bien ya no central. La historia que vayamos a ser, el tránsito de envío a cometido –al igual que nuestra existencia– no se debe a nosotros mismos puesto que estamos arrojados, sino que nuestra historicidad viene constituida por la poesía, cuyo acontecimiento no puede ser provocado ni predicho porque esa fundación es padeciente. En este sentido la facticidad, la condición de arrojado y el temple anímico adquieren mayor énfasis si cabe que en la ontología fundamental. En la poesía el ocultamiento queda incorporado a la temporalidad a través del temple en la forma de una memoria de lo más antiguo, que se retiene y repite en la comprensión del poema (es



decir, en la realización del proyecto, en la presentación instantánea del ahí). En este sentido creo que la poesía, como engarce de cierre y apertura, no sólo compatibiliza el ocultamiento con la temporalidad, sino que además preludia el pensamiento del *Ereignis*, entendido como mutua pertenencia de ser y *Da-sein*, que será desarrollado por Heidegger en las *Beiträge*. En suma, la poesía combina los análisis de la apertura que somos con el reconocimiento del cierre previo al que estamos atenidos y nos hace responsables de nuestra existencia al tiempo que subraya nuestra esencial finitud.

## BIBLIOGRAFÍA

## 1. Obras de Heidegger empleadas en esta investigación.

- Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975–
  - *Die Grundprobleme der phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA 24, 1975. [*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000].
  - *Wegmarken* (1919-1961), GA 9, 1976. [*Hitos*, Madrid, Alianza, 2000].
    - „Von Wesen des Grundes“ (1929), GA 9, pp. 123-175. [“De la esencia del fundamento”, en *Hitos*, pp. 109-149].
    - „Von Wesen der Wahrheit“ (1930), GA 9, pp. 177-202. [“De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, pp. 151-171].
    - „Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«“ (1943), GA 9, pp. 303-312. [“Epílogo a ‘¿qué es metafísica?’”, en *Hitos*, pp. 251-258].
    - „Brief über den »Humanismus«“ (1946), GA 9, pp. 313-364. [“Carta sobre el ‘humanismo’”, en *Hitos*, pp. 259-297].
    - „Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«“ (1949), GA 9, pp. 365-384. [“Introducción a ‘¿qué es metafísica?’”, en *Hitos*, pp. 299-312].
  - *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Niemeyer, 1977, y GA 2. [*Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003].
  - *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (Wintersemester 1934/35), GA 39, 1980. [*Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Buenos Aires, Biblos, 2010].
  - *Holzwege* (1935-1946), GA 5, 1980. [*Caminos de bosque*. Madrid, Alianza, 2003].
    - „Der Ursprung des Kunstwerk“ (1935/36), GA 5, pp. 7-68. [“El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, pp. 11-62].
  - *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968), GA 4, 1981. [*Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2005].

- „Heimkunft/ An die Verwandten“ (1943), GA 4, pp. 9-31. [“Regreso al hogar / a los parientes”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, pp. 11-36].
- „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“ (1936), GA 4, pp. 33-48. [“Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, pp. 37-53].
- „Wie wenn an Feiertage“ (1939), GA 4, pp. 49-78. [“Como cuando en día de fiesta”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, pp. 55-85].
- „Andenken“ (1943), GA 4, pp. 79-151. [“Memoria”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, pp. 87-167].

— *Einführung in die Metaphysik* (Sommersemester 1935), GA 40, 1983. [*Introducción a la metafísica*. Barcelona, Gedisa, 1995].

— *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959), GA 12, 1985. [*De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 2002].

— *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)* (1936-1938), GA 65, 1989. [*Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires, Biblos, 2003].

— *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“* (Wintersemester 1937/38), GA 45, 1992. [*Preguntas fundamentales de la filosofía: “problemas” selectos de “lógica”*, Granada, Comares, 2008].

— *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), GA 3, 1991. [*Kant y el problema de la metafísica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993].

— *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (Wintersemester 1929/30), GA 29/30, 1992. [*Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza, 2007].

— *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1918-1921), GA 60, 1995. [*Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Siruela, 2005].

— *Nietzsche I* (1936-1939), GA 6.1, 1996. [*Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2004].

— *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Sommersemester 1934), GA 38, 1998.

## 2. Bibliografía

- Abbott, Mathew, “The poetic experience of the world”, *International Journal of philosophical studies*, vol. 18, n. 4, 2010, pp. 493-516.
- Allemann, Beda, *Heidegger und Hölderlin*, Zurich, Atlantis, 1954. [*Hölderlin y Heidegger*, Buenos Aires, Los libros del mirasol, 1965].
- Allen, William S. *Ellipsis of poetry and the experience of language after Heidegger, Hölderlin, and Blanchot*. Albany (N.Y.), State University of New York Press, 2007.
- Arbaizar, Benito, “Heidegger: hacia una superación poético-hermenéutica de la metafísica”, en *Daimon. Revista internacional de filosofía*, Suplemento 1, 2007, pp. 7-16.
- Aspiunza, Jaime, “Lenguaje y finitud. La mirada de Heidegger”, *Revista Philosophica*, vol. 30, n. 2, 2006, pp. 19-31.
- Bambach, Charles, “Heidegger, National Socialism, and the German People”, en *Martin Heidegger. Key Concepts*, op. cit. pp. 102-115.
- Barbaric, Damir (ed.), *Das Spätwerk Heideggers: Ereignis - Sage - Geviert*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2007.
- ““Das Bleiben als Kommen”: Heidegger in Zwiesprache mit Hölderlin”, en *Das Spätwerk Heideggers: Ereignis - Sage - Geviert*, op. cit. pp. 129-141.
- Bertorello, Adrián, “El discurso sobre el origen en las *Frühe Friburger Vorlesungen* de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal”, *Revista de filosofía*, vol. 30, n. 2, 2005, pp. 119-141.
- Beuchot, Mauricio, *El ser y la poesía: el entrecruce del discurso metafísico y el discurso poético*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- Biemel, Walter, “die Bedeutung der Strommhymnen Hölderlins für Heidegger”, en *Voll verdient doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde*, op. cit. pp. 105-122.
- Bohlen, Stephanie, *Die Übermacht des Seins Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur und Hölderlins Dichtung des Heiligen*, Berlin, Duncker und Humblot, 1993.
- Braver, Lee, *Groundless Grounds: a study of Wittgenstein and Heidegger*, Cambridge, MIT Press, 2012.

- Brickle, Patricio (ed.), *La filosofía como pasión: homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Madrid, Trotta, 2003.
- Casey, Ed, “Keeping art to its edge”, en *Rethinking facticity*, *op. cit.* pp. 273-287.
- Coriando, Paola-Ludovika, “Sprachen des Heiligen. Heidegger und Hölderlin”, en *Heidegger und die christliche Tradition*, *op. cit.* pp. 207-218.
- Cortés Gabaudán, Helena, “El desarraigo y la tierra natal. Poemas del peregrino”, en *Hölderlin: poesía y pensamiento*, *op. cit.* pp. 33-61.
- Courtine, Jean-François, “Logos - Dichtung. De la destrucción de la lógica a la escucha de la Dichtung”, en *Heidegger: sendas que vienen*, vol. 1, *op. cit.* pp. 255-293.
- Crowe, Benjamin D, “On the Track of the Fugitive Gods: Heidegger, Luther, Hölderlin”, *The Journal of Religion*, vol. 87, 2007, pp. 183-205.
- Crownfield, David, “The Last God”, en *Companion to Heidegger’s Contributions to Philosophy*, *op. cit.* pp. 213-228.
- Cuartango, Román, *Así como fundan los poetas*, Santander, Límite, 2000.
- Dahlstrom, Daniel (ed.), *Interpreting Heidegger: critical essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Dastur, Françoise, *La mort: essai sur la finitude*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007. [*La muerte: ensayo sobre la finitud*, Barcelona, Herder, 2008].
- Davis, Bret (ed.), *Martin Heidegger. Key Concepts*, Montreal, McGill-Queen’s University Press, 2010.
- Davis, Julia, “Need delimited. The creative otherness of Heidegger’s demigods”, *Continental Philosophy Review*, vol. 38, n. 3-4, 2006, pp. 223-239.
- Derrida, Jacques, *Apories: mourir - s’attendre aux “limites de la vérité”*, Paris, Galilée, 1996. [*Aporías. Morir - esperarse (en) “los límites de la verdad”*, Barcelona, Paidós, 1998].  
— *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972. [*Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2008].
- Dreyfus, Hubert y Wrathall, Mark (eds.), *Heidegger reexamined*, volume 3, *Art, Poetry, and Technology*, New York y Londres, Routledge, 2002.
- Duque, Félix, “Sagrada inutilidad (lo sagrado en Heidegger y Hölderlin)”, *Revista de filosofía / Universidad Iberoamericana*, vol. 35, n. 106, 2003, pp. 45-74.

- Duque, Félix (ed.), *Heidegger y el arte de verdad*. Pamplona, Universidad Pública de Navarra D. L., 2005.
- Duque, Félix y Tamayo, Luis (eds.), *Heidegger: sendas que vienen*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2008.
- Elden, Stuart, “Heidegger's Hölderlin and the importance of place”, *The Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 30, n. 3, 1999, pp. 258-274.
- Escudero Pérez, Alejandro, “Hermenéutica filosófica y teoría de las categorías”, en *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, op. cit. pp. 79-121.
- Escudero, Jesús Adrián, “Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana”, *Dianoia*, vol. XLIX, n. 52, 2004, pp. 25-46.  
— *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico (1912-1927)*, Barcelona, Herder, 2009.
- Feldman, Karen, “The naming of the hymn: Heidegger and Hölderlin” en *Between philosophy and poetry: Writing, rhythm, history*, op. cit. pp. 117-124.
- Ferrer, Anacleto, *Hölderlin*, Madrid, Síntesis, 2004.
- Figal, Günter, “Gottesvergessenheit: Über das Zentrum von Heideggers Beiträgen zur Philosophie”, *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, vol. 9, 2000, pp. 176-189.
- Freydberg, Bernard, “On Hölderlins Andenken. Heidegger, Gadamer, and Henrich - A decision?”, *Research in Phenomenology*, vol. 34, 2004, pp. 181-197.
- Fülleborn, Ulrich, “Dichten und Denken: Bemerkungen zu Rilke und Heidegger”, en *Heidegger und die christliche Tradition*, op. cit. pp. 245-263.
- Fynsk, Christopher, “El uso de la tierra”, en *Heidegger y el arte de verdad*, op. cit. pp. 223-253.
- Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke*, Band 1, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1990. [Verdad y método, Salamanca, Sígueme, 2003].  
— *Gesammelte Werke*, Band 2, *Hermeneutik II, Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*, Tübingen, Mohr, 1993. [Verdad y método II, Salamanca, Sígueme, 2004].  
— *Gesammelte Werke*, Band 8, *Ästhetik und Poetik I, Kunst als Aussage*, Tübingen, Mohr, 1993. [Estética y hermenéutica, Madrid, Tecnos, 1996].  
— *Gesammelte Werke*, Band 9, *Ästhetik und Poetik II, Hermeneutik im Vollzug*, Tübingen, Mohr, 1993. [Poema y diálogo, Barcelona, Gedisa, 2004].

- Gosetti-Ferencei, Jennifer Anna, *Heidegger, Hölderlin, and the subject of poetic language. Towards a new poetics of Dasein*, New York, Fordham University Press, 2004.
- Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interpretation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994. [*La invención de la diferencia ontológica: Heidegger después de Ser y tiempo*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010].
- Grondin, Jean, "El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer", en *Entre fenomenología y hermenéutica: "In memoriam Franco Volpi"*, op. cit. pp. 139-163.  
— "Fenomenología o hermenéutica. Un intento para comprender un afán común dentro del movimiento fenomenológico desde su práctica hermenéutica", en *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, op. cit. pp. 21-37.
- Grugan, Arthur, "Heidegger on Hölderlin's Der Rhein. Some external considerations", *Philosophy Today*, vol. 39, n. 1, 1995, pp. 16-24.
- Guignon, Charles, "Truth as disclosure: art, language, history", en *Heidegger reexamined, volume 3: Art, poetry and technology*, op. cit. pp. 47-62.
- Gutierrez Pozo, Antonio, "Arte y Gelassenheit. Estética, ética y lógica originarias en el pensar de Heidegger", *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 36, 2003, pp. 153-186.
- Haar, Michael, "Heidegger and the God of Hölderlin", *Research in phenomenology*, vol. 19, 1989, pp. 89-100.
- Helting, Holger, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen. Ein Beitrag zur Grundlagenforschung der Daseinsanalyse*, Berlin, Duncker und Humboldt, 1999.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, "The Flower of the Mouth: Hölderlin's Hint for Heidegger's Thinking of the Essence of Language", *Research in Phenomenology*, vol. 19, 1989, pp. 27-42.  
— *Heidegger's Philosophie der Kunst: eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes“*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1980.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm y Fischer, Norbert (eds.), *Heidegger und die christliche Tradition*, Hamburg, Meiner, 2007.

- Hodge, Joanna, “Poietic epistemology Reading Husserl through Adorno and Heidegger”, en *Adorno and Heidegger. Philosophical Questions*, Stanford (Calif.), Stanford University Press, 2008, pp. 64-86.
- Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke und Briefe*, München, Hanser, 1989.
- Hüni, Heinrich, “Heraklit oder "anderer Anfang"”, en *Heidegger und die Griechen, op. cit.* pp. 35-46.
- Hyland, Drew y Panteleimon Manoussakis, John (eds.), *Heidegger and the Greeks. Interpretative Essays*, Bloomington, Indiana University Press, 2006.
- Inwood, Michael, *A Heidegger Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1999.
- Jaeger, Werner, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953. [*La teología de los filósofos presocráticos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993].
- Jamme, Christoph, “Anfängliches Denken versus Weltbürgertum Hölderlin und die Destruktion des Humanismus bei Heidegger”, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, vol. 31, n. 3, 2006, pp. 281-290.
- Jennings, Virginia Lyle, “Heidegger's critique of Rilke: On the venture and the leap”, *Heidegger Studien*, vol. 21, 2005, pp. 17-34.
- Kadaré, Ismaíl, *El expediente H*, Madrid, Alianza, 2001.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, *Heidegger: la politique du poème*, Paris, Galilée, 2002. [*Heidegger: la política en el poema*, Madrid, Trotta, 2007].
- Lafont, Cristina, *Heidegger, language, and world-disclosure*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000. [*Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza, 1997].
- Lara, Francisco de (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica: “In memoriam Franco Volpi”*, Pozuelo de Alarcón (Madrid), Plaza y Valdés, 2011.
- Ledesma, Felipe, “Heidegger y la historia. Notas sobre la posibilidad de lo histórico”, en *Fenomenología e historia*, Madrid, UNED, 2003, pp. 49-59.
- Leyte Arturo, *El arte, el terror y la muerte*, Madrid, Abada, 2006.
- “El arte a la luz de la muerte”, en *Heidegger y el arte de verdad. op. cit.* pp. 101-138.
- “La casa del ser y otras casas inhabitables”, en *Heidegger: sendas que vienen, op. cit.* pp. 249-279.
- *Ensaio sobre Heidegger*, Vigo, Galaxia, 1995.
- *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005.



- Lorente Martínez, Sergio, “El poema: su lectura como *Lichtung*”, *Bajo palabra. Revista de filosofía*, n. 7, 2012, pp. 153-161.
- “Hermenéutica como método de la ontología fundamental”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n. 56, 2012, pp. 121-137.
- Lüders, Detlev, “Hölderlin Heidegger und das Künftig“, en *Voll verdienst doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde*, op. cit. pp. 83-104.
- Magrini, James “The work of art and truth of being as historical: reading Being and time, “the origin of the work of art”, and the “turn” (*Kehre*) in Heidegger’s philosophy of the 1930’s ”, en *Philosophy today*, vol. 54, n. 4, 2010, pp. 346-363.
- Malpas, Jeff, *Heidegger and the thinking of place: exploration in the topology of being*, Cambridge, Massachusetts, London, The MIT Press, 2012.
- Marrades, Julián y Vázquez García, Manuel (eds.), *Hölderlin: poesía y pensamiento*, Valencia, Pre-textos, 2001.
- Martínez Marzoa, Felipe, *De Grecia y la Filosofía*, Murcia, Secretariado de Publicaciones, 1990.
- *De Kant a Hölderlin*, Madrid, Visor, 1992.
- *El decir griego*, Madrid, A. Machado Libros D. L., 2006.
- *El sentido y lo no-pensado (apuntes para el tema “Heidegger y los griegos”)*, Murcia, Secretariado de Publicaciones, 1985.
- *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid, Visor, 1995.
- “El pensamiento de Heidegger ante la brutalidad contemporánea”, en *Heidegger: sendas que vienen*, vol. 1, op. cit. pp. 67-81.
- Muñoz Martínez, Rubén, *Resonancias y silencios de la palabra: la significación ontológica de la palabra en Heidegger*, Sevilla, Grupo Nacional de Editores, 2011.
- *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*, Sevilla, Fénix, 2006.
- Muñoz Reja, Vicente, “Heidegger y la dimensión ontológica del arte”, en *El segundo Heidegger: ecología, arte, teología*, op. cit. pp. 551-561.
- Navigante, Adrián, “Dichtung und Transzendenz: das dichterische Sagen und der Sprung in das Seyn”, *Alea: Revista internacional de fenomenología y hermenéutica*, vol. 4, 2006, pp. 159-199.
- Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1969.

- Oberst, Joachim, *Heidegger on Language and Death*, London, Continuum, 2009.
- Oñate Zubía, Teresa, *Materiales de ontología estética y hermenéutica (Los hijos de Nietzsche en la posmodernidad I)*, Madrid, Dykinson, 2009.
- Oñate, Teresa (ed.), *El segundo Heidegger: ecología, arte, teología (Los hijos de Nietzsche en la posmodernidad III)*, Madrid, Dykinson, 2012.
- Onetto Muñoz, Breno, “El apoderamiento de Hölderlin y Nietzsche en la noche del mundo”, *A parte rei*, vol. 15, 2001, pp. 1-16.  
— *Überschritt ins Unumgängliche. Heideggers dichterische Wende jenseits der Metaphysik*, Berlin, Bern, New York, Lang, Europäische Hochschulschriften, 1997.
- Ott, Hugo, *Martin Heidegger: unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1988. [*Martin Heidegger: en camino hacia su biografía*, Madrid, Alianza, 1992].
- Phillips, James, *Heidegger's Volk: between National Socialism and Poetry*, Stanford, Stanford University Press, 2005.
- Pöggeler, Otto, “Die kürzeste Bahn, Heideggers Weg zu Hölderlin”, en *Voll verdient doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde*, op. cit. pp. 71-81.  
— “Heideggers Weg von Luther zu Hölderlin” en *Heidegger und die christliche Tradition*, op. cit. pp. 167-187.  
— “Philosophy in the wake of Hölderlin”, *Man and world*, vol. 7, n. 2, 1974, pp. 158-176.  
— *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963. [*El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986].
- Raffoul, François y Nelson, Eric Sean (eds.), *Rethinking facticity*, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 2008.
- Redondo Sánchez, Pablo, “El proyecto incumplido de Heidegger. La explicación de la indicación formal en *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920-1921)”, *Pensamiento*, vol. 57, n. 217, 2001, pp. 3-23.
- Rivera de Rosales, Jacinto en “El principio de identidad. Fichte, Hegel y Heidegger”, en *El segundo Heidegger: ecología, arte, teología*, op. cit. pp. 217-239.

- Rocha della Torre, Alfredo, “Die Sprache als Haus des Seins. Die Überwindung der räumlichen Auffassung des Wohnens”, en *Denkspuren. Festschrift für Heinrich Hüni*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2008, pp. 241-255.
- Rodríguez García, Ramón, “La hermenéutica del sí-mismo en *Ser y tiempo*”, en *La filosofía como pasión*, op. cit. pp. 53-68.
- “La indicación formal y su uso en *Ser y tiempo*”, en *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, op. cit. pp. 157-176.
- *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006.
- *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos, 1997.
- Rodríguez García, Ramón y Cazzanelli, Stefano (eds.), *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
- Rodríguez, Agustín, “Lenguaje, pensar y arte (poesía) en el pensar del *Ereignis* de Heidegger”, *Dikaioyne*, vol.11, n. 20, 2008, pp. 109-138.
- Rodríguez, Juan Carlos, *Para una lectura de Heidegger (algunas claves de escritura)*, Granada, Universidad de Granada D. L., 2011.
- Rossi, Luis Alejandro, “La tierra y las imágenes de la comunidad ideal en *El origen de la obra de arte*, de Martin Heidegger”, *LOGOS, Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 38, 2005, pp. 143-167
- Safranski, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seiner Zeit*, München, Hanser, 1994. [*Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 2003].
- *Friedrich Schiller oder die Erfindung des deutschen Idealismus*, München, Hanser, 2004. [*Friedrich Schiller o la invención del idealismo alemán*, Barcelona, Tusquets, 2006].
- *Romantik: eine deutsche Affäre*, München, Hanser, 2007. [*El romanticismo: una odisea del espíritu alemán*, Barcelona, Tusquets, 2009].
- Sallis, John, “Bread and wine”, *Philosophy Today*, vol. 41, n. 1, 1997, pp. 219-228.
- “Grounders of the Abyss”, en *Companion to Heidegger’s Contributions to Philosophy*, op. cit. pp. 181-197.
- “La promesa del arte”, en *Heidegger: sendas que vienen*, vol. 2, op. cit. pp. 75-97.
- *Stone*, Bloomington, Indiana University Press, 1994. [*Piedra*, Valencia, Pretextos, 2009].

- Schiller, Friedrich, *Kallias; Briefe über die aesthetische Erziehung des Menschen / Kalias: cartas sobre la educación estética del hombre*, Madrid, Anthropos, 2005, ed. bilingüe.
- Scott, Charles (ed.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.
- Segura Peraita, Carmen, "La crítica de Heidegger a la noción tradicional de verdad. Desde *Ser y Tiempo* hasta las *Contribuciones a la filosofía*", *Pensamiento*, vol. 58, n. 221, 2002, pp. 255-272.
- "Metafísica: crisis y posibilidad", *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 4, 2011, pp. 335-344.
- "Una interpretación de la *physis* entre los presocráticos. Antes y después de Parménides", *Contrastes*, vol. VI, 2001, pp. 143-160.
- *Heidegger y la metafísica. análisis críticos*, Madrid, ed. por Fernando Bodega y Quiroga, Publidisa, 2007.
- *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002.
- Sheehan, Tomas, "Choosing One's Fate: a Re-Reading of *Sein und Zeit* §74", *Research in Phenomenology*, vol. 30, 1999, pp. 63-82.
- Slaby & Grossmann, *Wörterbuch der spanischen und deutschen Sprache*, vol. II Deutsch-Spanisch, Barcelona, Herder, 1963
- Sloterdijk, Peter, *Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001. [*Sin salvación: tras las huellas de Heidegger*, Tres Cantos, Akal, 2011].
- Steinmann, Michael (ed.), *Heidegger und die Griechen*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2007.
- Steinmann, Michael, "Höhere Mehrdeutigkeit", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 63, n. 1, 2009, pp. 33-54.
- Szondi, Peter, *Schriften I, Theorie des modernen Dramas (1800-1950); Versuche über das Tragische; Hölderlin-Studien, mit einen Traktat über philologische Erkenntnis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978. [*Estudios sobre Hölderlin*, Barcelona, Destino, 1992].
- Taminiaux, Jacques, "Hölderlin en Jena", en *Ideas y valores. Revista colombiana de filosofía*, n° 128, 2005, pp. 89-103.

- Thomä, Dieter (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart, Weimar, Metzler, 2003.
- Thomä, Dieter, “Die späten Texte über Sprache, Dichtung und Kunst: Im "Haus des Seins": eine Ortsbesichtigung”, en *Heidegger-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, *op. cit.* pp. 306-325.
- Thomson, Iain, *Heidegger, art and postmodernity*, Cambridge University Press, New York, 2011.
- Trawny, Peter (ed.), *"Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde." Heidegger und Hölderlin*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000.
- Trawny, Peter, *Heidegger und Hölderlin oder der europäische Morgen*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2004.
- Vallega-Neu, Daniela, “Poietic Saying”, en *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, *op. cit.* pp. 66-80.
- Vega Visbal, Marta de la, “Heidegger: poesía, estética, y verdad”, en *Eidos*, n. 12, 2010, pp. 28-46.
- Verdicchio, Massimo y Burch, Robert (eds.), *Between philosophy and poetry: Writing, rhythm, history*, New York, London, Continuum, 2002.
- Vernant, Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour: Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996. [*El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001].
- Vigo, Alejandro, “Verdad, libertad y transcendencia en Heidegger. La radicalización de un motivo central de *Sein und Zeit* en los escritos de los años 1929-1930”, en *La filosofía como pasión*, *op. cit.* pp. 143-190.
- Vitiello, Vincenzo, “Arte y naturaleza. Heidegger ¿alejandrino?” en *Heidegger y el arte de verdad*, *op. cit.* pp. 55-99.
- Volker, Rühle, “La temporalidad de la experiencia creadora. El acercamiento de Heidegger a la poesía”, en *Heidegger: sendas que vienen*, vol. 1, *op. cit.* pp. 295-324.
- Volpi, Franco, “Heidegger, el problema de la intraducibilidad y la *romanitas* filosófica”, en *La filosofía como pasión: homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, *op. cit.* pp. 27-40.  
— *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*, Madrid, Maia, 2010.
- Warnek, Peter, “Translating *Innigkeit*: The belonging together of the strange” en *Heidegger and the Greeks. Interpretative Essays*, *op. cit.* pp. 57-82.

- Watson, Stephen, "Heidegger, Klee, and the origin of the work of art", *The Review of Metaphysics*, vol. 60, 2006, pp. 327-357.
- Wyss, Beat, "Maneras del arte, maneras del pensamiento. Heidegger y Mondrian", en *Heidegger y el arte de verdad*, op. cit. pp. 193-221.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel y Tamayo, Luis, *Los demonios de Heidegger: Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*, Madrid, Trotta, 2012.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel, "Aparecer y mostrarse. Notas en torno a la "fenomenología" en Hegel y Heidegger", *Eidos*, nº 12, 2010, pp. 10-27.
- "Fundamento, esencia y *Ereignis*. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger", *Endoxa*, vol. 20, 2005, pp. 733-744.
- "Las estancias del habitar. La esencia de la técnica y el carácter ontohistórico del pensar meditativo", en *Heidegger: sendas que vienen*, vol. 2, op. cit. pp. 101-128.
- *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Plaza y Valdés, 2004.
- *Fenomenología viva*, Puebla, BUAP, 2009.
- *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, México D. F., Porrúa, 2011.
- Yorikawa, Joji, *Das System der Philosophie und das Nichts. Studien zu Hegel, Schelling und Heidegger*, Freiburg, München, Alber, 2005.
- Young, Julian, "Poets and rivers, Heidegger on Hölderlin's "der Ister"", en *Heidegger reexamined*, volume 3: *Art, poetry and technology*, op. cit. pp. 79-104.
- Zabala, Santiago, *Los remanentes del ser. Ontología hermenéutica después de la metafísica*, Barcelona, Bellaterra, 2010.
- Ziegler, Susanne, *Heidegger, Hölderlin und die Aletheia. Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944*, Berlin, Duncker und Humblot, 1991.